FRANÇOIS DOSSE

Historia del estructuralismo

TOMO I: EL CAMPO DEL SIGNO, 1945-1966



FRANÇOIS DOSSE

HISTORIA DEL ESTRUCTURALISMO

TOMO 1

El campo del signo 1945-1966

Traducción:
Mª del Mar Llinares



Maqueta: RAG

Título original: *Histoire du Structuralisme. I. Le champ du signe, 1945-1966*

La presente edición ha contado con una ayuda
a la traducción concedida por el Ministerio de Cultura de Francia.

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la culture - Centre national du livre

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN (Obra completa): 84-460-1534-X
ISBN (Tomo I): 84-460-2154-4
Depósito legal: M-777-2004
Impreso en Materoffset, S.L.
Colmenar Viejo (Madrid)



A Florence, Antoine, Chloé y Aurélien

«El estructuralismo no es un método nuevo:
es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno.»

Michel FOUCAULT *

* M. FOCAULT, *Les Mots et les choses*, Gallimard, p. 221.

AGRADECIMIENTOS

Quiero dar las gracias a todos aquellos que tuvieron la amabilidad de aceptar ser entrevistados en conversaciones que han sido transcritas en su totalidad. Su contribución ha sido esencial, y ha constituido uno de los materiales principales para la realización de este capítulo de la historia intelectual francesa*:

Marc Abélès, Alfred Adler, Michel Aglietta, Jean Allouch, Pierre Ansart, Michel Arrivé, Marc Augé, Sylvain Auroux, Kostas Axelos, Georges Balandier, Étienne Balibar, Michel Beaud, Daniel Becquemont, Jean-Marie Benoist, Alain Boissinot, Raymond Boudon, Jacques Bouveresse, Claude Brémond, Hubert Brochier, Louis-Jean Calvet, Jean-Claude Chevalier, Jean Clavreul, Claude Conté, Jean-Claude Coquet, Maria Daraki, Jean-Toussaint Desanti, Philippe Descola, Vincent Descombes, Jean-Marie Domenach, Joël Dor, Daniel Dory, Roger-Pol Droit, Jean Dubois, Georges Duby, Oswald Ducrot, Claude Dumézil, Jean Duvignaud, Roger Establet, François Ewald, Arlette Farge, Jean-Pierre Faye, Pierre Fougeyrollas, Françoise Gadet, Marcel Gauchet, Gérard Genette, Jean-Christophe Goddard, Maurice Godelier, Gilles Gaston-Granger, Wladimir Granoff, André Green, Algirdas-Julien Greimas, Marc Guillaume, Claude Hagége, Philippe Hamon, André-Georges Haudricourt, Louis Hay, Paul Henry, Françoise Héritier-Augé, Jacques Hoarau, Michel Izard, Jean-Luc Jamard, Jean Jamin, Julia Kristeva, Bernard Laks, Jérôme Lallement, Jean Laplanche, Francine Le Bret, Serge Leclaire, Dominique Lecourt, Henri Lefebvre, Pierre Legendre, Gennie Lemoine, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lévy, Alain Lipietz, René Lourau, Pierre Macherey, René Major, Serge Martin, André Martinet, Claude Meillassoux, Charles Melman, Gérard Melman, Gérard Mendel, Henri Mitterand, Juan-David Nasio, André Nicolaï, Pierre Nora, Claudine Normand, Bertrand Ogilvie, Michelle Perrot, Marcelin Pleynet, Jean Pouillon, Joëlle Proust, Jacques Rancière, Alain Renaut, Olivier Revault d'Allonnes, Élisabeth Roudinesco, Nicolas Ruwet, Moustafa Safouan, Georges-Elia Sarfati, Bernard Sichère, Dan Sperber, Joseph Sumpf, Emmanuel Terray, Tzvetan Todorov, Alain Touraine, Paul Valadier, Pierre Vilar, François Wahl, Marina Yaguello.

Entré en contacto con otras personalidades, pero no pude reunirme con ellas: Didier Anzieu, Alain Badiou, Christian Baudelot, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu, Georges Canguilhem, Cornélius Castoriadis, Hélène Cixous, Serge Cottet, Antoine Culioli, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Louis Dumont, Julien Freund, Luce Irigaray, Francis Jacques,

---

* Véase en anexo las especialidades y funciones actuales de cada una de las personas entrevistadas.

Christian Jambet, Catherine Kerbrat-Orecchioni, Victor Karady, Serge-Christophe Kolm, Claude Lefort, Philippe Lejeune, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard, Gérard Miller, Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, Edgard Morin, Thérèse Parisot, Jean-Claude Passeron, Jean-Bertrand Pontalis, Paul Ricœur, Jacqueline de Romilly, François Roustang, Michel Serres, Jean-Vincent Thomas.

Quiero dar las gracias también a los que han aceptado la pesada tarea de revisar este manuscrito y me han ayudado enormemente con sus sugerencias y sus correcciones, permitiéndome así llevar a buen puerto esta empresa: Daniel y Trudi Becquemont, Jean-Michel Besnier, Alain Boissinot, René Gelly, François Gèze y Thierry Paquot.

Doy las gracias también, por haberme indicado las tiradas de un determinado número de obras de este periodo, a: Monique Lulin por Éditions du Seuil, Pierre Nora por Éditions Gallimard y Christine Silva por Éditions La Découverte.

INTRODUCCIÓN

El éxito que tuvo el estructuralismo en Francia durante los años cincuenta y sesenta no tuvo precedentes en la historia de la vida intelectual de este país. El fenómeno obtuvo la adhesión de la mayor parte de la *intelligentsia*, hasta reducir a la nada las escasas resistencias u objeciones que se plantearon durante lo que se puede llamar el momento estructuralista.

Las razones de este éxito espectacular tienen que ver esencialmente con el hecho de que el estructuralismo se presentó a la vez como un método riguroso que podía dar esperanzas sobre algunos avances decisivos hacia la ciencia; pero también, y más fundamentalmente, con el hecho de que el estructuralismo fuese un momento particular de la historia del pensamiento que se puede calificar de tiempo fuerte de la conciencia crítica. Es esta conjunción lo que permite comprender por qué tantos intelectuales se reconocen en un mismo programa. Un programa que provocó entusiasmos múltiples, hasta el punto de que el seleccionador nacional de fútbol anunció en los años sesenta una reorganización «estructuralista» de su equipo para mejorar los resultados.

El triunfo del paradigma estructuralista es el resultado en primer lugar de un contexto histórico particular, marcado desde fines del siglo XIX por la inclinación progresiva de Occidente hacia una temporalidad fría. Pero es también el fruto del notable desarrollo de las ciencias sociales, que se enfrentó al dominio hegemónico de la vieja Sorbona, detentadora de la legitimidad científica, y dispensadora de las humanidades clásicas. Una verdadera estrategia inconsciente de superación del academicismo en el poder se encarnó entonces en un programa estructuralista, que tuvo una doble función de impugnación y de contracultura. El paradigma estructuralista habría tenido como efecto en este terre-

no hacer sitio a todo un saber proscrito, al margen de las instituciones canónicas.

Expresión de la protesta, el estructuralismo se corresponde con un momento de la historia occidental en tanto que expresión de una cierta dosis de autoaborrecimiento, de rechazo de la cultura occidental tradicional, de hambre de modernismo a la búsqueda de modelos nuevos. El estructuralismo opuso a la glorificación de los valores antiguos una extrema sensibilidad para todo aquello que ha sido rechazado en esta historia occidental, y no es casualidad que las dos ciencias faro del momento –la antropología y la psicología– privilegien el inconsciente, el reverso del sentido manifiesto, lo rechazado, inaccesible, de la historia occidental.

Es también el momento en que la lingüística hace el papel de ciencia piloto que guía los pasos de la adquisición científica para las ciencias sociales en general. El estructuralismo fue, en este terreno, el estandarte de los modernos en su lucha contra los antiguos. Habría sido también el instrumento de una desideologización para numerosos intelectuales comprometidos, siguiendo el ritmo de las desilusiones de la segunda mitad del siglo XX. Coyuntura política particular marcada por el desencanto, configuración del campo del saber que necesitaba hacer una revolución para llegar a una reforma: esta conjunción permitió al estructuralismo ser el polo de confluencia de toda una generación, que descubrió el mundo tras la trama estructural.

Esta importante búsqueda de una salida al desasosiego existencial tuvo como efecto una tendencia a ontologizar la estructura: ésta es propuesta, en nombre de la Ciencia, de la Teoría, como la alternativa a la vieja metafísica occidental. Ambición desmedida de un periodo que desplazó las líneas fronterizas, los límites de las figuras impuestas para aventurarse por los caminos más novedosos, abiertos por la eclosión de las ciencias sociales.

Luego, de repente, todo se dio la vuelta y un destino funesto golpeó al estructuralismo a comienzos de los años ochenta. La mayoría de los héroes franceses de esta gesta épica de proyección internacional desaparecieron de golpe de la escena de los vivos para pasar al otro escenario, como si los teóricos de la muerte del hombre se hubiesen dejado llevar al mismo tiempo por un tránsito espectacular. Nicos Poulantzas se suicida lanzándose por la ventana el 3 de octubre de 1979 tras haberse defendido de haber traicionado a Pierre Goldmann. Roland Barthes, tras un desayuno con Jacques Berque y François Miterrand, entonces primer secretario del partido socialista, es atropellado en la calle del Écoles por un camión de lavandería. Sólo sufre un ligero traumatismo craneal, pero se deja morir, según los testigos que van a verlo al hospital de la Pitié-Salpêtrière; desaparece el 26 de marzo de 1980. En la noche del 16 de noviembre de 1980, Louis Althusser estrangula a su fiel espo-

sa Hélène. El eminente representante del racionalismo más riguroso es considerado no responsable de su acto y es hospitalizado en Sainte-Anne antes de ingresar, gracias a su antiguo profesor de filosofía Jean Guitton, en una clínica de la región de París. El hombre de las palabras, el gran chamán de los tiempos modernos, Jacques Lacan, se apaga afásico el 9 de septiembre de 1981. Pasan unos años y el mal viento de la muerte vuelve a soplar para llevarse esta vez a Michel Foucault en la cumbre de la popularidad y en pleno trabajo. Escribió una historia de la sexualidad que le golpea de frente con la nueva enfermedad del siglo: el sida. Muere el 25 de junio de 1984.

Estas desapariciones simultáneas y su carácter fuera de lo común acentuaron la impresión de fin de una época. Algunos llegan incluso a teorizar el asunto y a captar tras la conjunción de estos destinos trágicos la revelación del punto muerto de un pensamiento común y comúnmente llamado estructuralismo. El corte con lo real de un pensamiento especulativo habría llevado a la autodestrucción. Una aproximación semejante deja bien claro el artificio, más incluso que la de los años sesenta que llevó a la gloria mediática el banquete estructuralista: el de los cuatro mosqueteros, que esta vez eran cinco: Michel Foucault, Louis Althusser, Roland Barthes, Jacques Lacan, y el padre de todos ellos: Claude Lévi-Strauss.

Pero este naufragio colectivo representa sin embargo un nuevo hito decisivo en el paisaje intelectual francés. Esta desaparición de los maestros del pensamiento, a la que hay que añadir la de Jean-Paul Sartre, abre un nuevo periodo de discusiones. Ya a comienzos de los años ochenta flotaba un perfume de nostalgia cuando se recreaban en evocar a estas figuras de nuestro pasado con una mezcla de distancia y fascinación tanto más fuertes cuanto que habían sido heroizadas por el carácter excepcional de su destino. Mientras se complacían aquí y allá en firmar el acta de defunción del estructuralismo, el cadáver todavía se movía, a juzgar por el sondeo realizado por la revista *Lire* en abril de 1981. A la pregunta planteada a varios cientos de escritores, periodistas, profesores, estudiantes, políticos...: «¿Cuáles son los/as tres intelectuales vivos, de lengua francesa, cuyos escritos les parece que ejercen la mayor influencia de fondo en la evolución de las ideas, las letras, las artes, las ciencias, etc.?», las respuestas colocan en primer lugar a Claude Lévi-Strauss (101), en segunda posición a Raymond Aron (84), en tercera posición a Michel Foucault (83), en cuarta posición a Jacques Lacan (51)...

¿De dónde viene el concepto de estructuralismo que ha provocado tanto entusiasmo y tanto oprobio? Derivado de estructura (*structura* en latín, del verbo *struere*), tiene de partida un sentido arquitectónico. La estructura designa «la forma en que está construido un edificio» (*Dic-*

tionnaire de Trévoux, ed. de 1771). En los siglos XVII-XVIII, el sentido del término estructura se modifica y se amplía por analogía con los seres vivos: tanto el cuerpo humano percibido como una construcción en Fontenelle, como la lengua con Vaugelas o Bernot. El término adquiere entonces el sentido de la descripción acerca de la forma en que las partes de un ser concreto se organizan en una totalidad. Puede revestir múltiples aplicaciones (estructuras anatómicas, psicológicas, geológias, matemáticas...). La vía estructural no se apropia verdaderamente del campo de las ciencias humanas hasta un segundo momento, reciente, a partir del siglo XIX con Spencer, Morgan y Marx. Se trata entonces de un fenómeno duradero que vincula de forma compleja las partes de un conjunto en una acepción más abstracta. El término estructura, ausente aún en Hegel, y poco frecuente en Marx, excepto en el prefacio de la *Crítica de la economía política* (1859), es consagrado a fines del siglo XIX por Durkheim (*Las reglas del método sociológico*, 1895). La estructura da origen entonces a lo que el *Vocabulaire* de André Lalande califica de neologismo: el estructuralismo, entre 1900 y 1926. El estructuralismo nace entre los psicólogos para oponerse a la psicología funcional a comienzos de siglo, pero el verdadero punto de partida del camino en su acepción moderna a escala de todas las ciencias humanas proviene de la evolución de la lingüística. Si bien Saussure no emplea más que tres veces el término estructura en su *Curso de lingüística general*, es sobre todo la escuela de Praga (Troubetzkoy y Jakobson) la que va a extender el uso de los términos estructura y estructuralismo. La referencia al término estructuralismo como programa fundador, tendencia que se hace específica por su desarrollo, es reivindicada por el lingüista danés Hjelmslev, que funda en 1939 la revista *Acta lingüistica*, cuyo primer artículo trata de «lingüística estructural». A partir de este núcleo lingüístico, el término va a provocar una verdadera revolución de todas las ciencias humanas en el corazón del siglo XX. Éstas creen adquirir así su acta de bautismo científico.

¿Milagro o espejismo? ¿Acaso la historia de las ciencias no es la historia del cementerio de sus teorías? Esto no significa en absoluto que cada etapa pasada ya no tenga eficacia, sino simplemente que un programa pierde su fecundidad, y que se abre entonces a una necesaria renovación metodológica. En el caso del estructuralismo, esta mutación corre el riesgo de volver a caer en las trampas que el método precedente evitaba, y de ahí la necesidad de restituirle toda su riqueza, toda su fecundidad, antes de captar sus límites. Ésta es la aventura que vamos a emprender, puesto que sus avances, a pesar de los puntos muertos, han permitido ver de otra forma la sociedad humana, hasta tal punto que ya no es posible pensar como si esta revolución no hubiese tenido lugar.

Fragmento de nuestra historia intelectual, el momento estructuralista abrió un periodo particularmente fecundo de la investigación en cien-

cias humanas. Es una historia compleja la que hay que reconstruir, puesto que los contornos de la referencia estructuralista son particularmente vagos. Para tener acceso a las principales orientaciones del periodo, hay que reconstruir la pluralidad de vías, de personalidades, sin reduccionismos, buscando a la vez algunos núcleos coherentes que pongan de manifiesto la matriz de una trayectoria, más allá de la multiplicidad de sus objetos y de las disciplinas de las que se trata. Estratificar los niveles, diferenciar los estructuralismos detrás de la etiqueta «estructuralista», sacar a la luz los aspectos esenciales en juego, tanto teóricos como disciplinarios en el campo intelectual. Restituir la riqueza de itinerarios individuales que no pueden ser reducidos a una historia masificadora. Contingencias de encuentros fortuitos pero esenciales, esta historia se ofrece como una combinatoria de conceptos y de carne. Pone en juego múltiples factores explicativos, y en ningún caso puede ser reducida a un esquema monocausal.

Existen varias formas de apropiación del estructuralismo en el campo de las ciencias sociales. Más allá del juego de los préstamos, las correspondencias, de una contigüidad que nos toca descubrir –siguiendo el consejo de Barthes a los futuros historiadores del estructuralismo, se puede efectuar una distinción que no oculta las fronteras disciplinares: por un lado, un estructuralismo cientificista, representado especialmente por Claude Lévi-Strauss, Algirdas-Julien Greimas o Jacques Lacan, que por lo tanto atañería a la vez a la antropología, la semiótica y el psicoanálisis; y por el otro, contiguo a esta búsqueda de la Ley, un estructuralismo más flexible, más ondulante y tornasolado con Roland Barthes, Gérard Genette, Tzvetan Todorov o Michel Serres, que se podría calificar de estructuralismo semiológico. Por último, existe también un estructuralismo historizado o epistémico donde encontraríamos a Louis Althusser, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Pierre Vernant y de forma más general la tercera generación de los *Annales*. Pero, más allá de estas diferencias, se puede observar una comunidad de lenguaje y de objetivos que da a veces la impresión de leer el mismo libro a pesar de las variaciones de estilo y de disciplina que separan a un Barthes, un Foucault, un Derrida, un Lacan... El estructuralismo habría sido la *koiné* de toda una generación intelectual, incluso aunque no haya solidaridad de doctrina y aún menos de escuela o de lucha entre sus diversos representantes.

El esbozo de periodización tampoco es simple. Deja transparentar claramente en los años cincuenta una progresión irresistible de la referencia a los fenómenos de estructura que se transforma en los años sesenta en auténtica moda estructuralista que se apodera de lo esencial del campo intelectual. El punto central a partir del cual la actividad estructuralista irradia más intensamente en el campo intelectual es el año 1966. Es el momento-faro de este periodo por la intensidad, el bri-

llo, la mezcla del universo de los signos que realiza más allá de todas las fronteras disciplinares establecidas. Hasta 1966, es la expansión que parece irresistible, la fase ascendente de la actividad estructuralista. Desde 1967, es el comienzo del reflujo, de las críticas, de los distanciamientos respecto al fenómeno estructuralista adulado en toda la prensa. El reflujo precede por lo tanto al acontecimiento del 68, está ya latente en 1967, cuando los cuatro mosqueteros no paraban de marcar sus distancias respecto al fenómeno estructuralista.

Sin embargo, detrás del reflujo, la continuación de las investigaciones universitarias ofrece otra temporalidad que no se reduce a los efectos de moda: se multiplican, en el mismo momento en que se cree enterrar un cadáver, rebrotes de un programa que ha perdido en brillo mediático lo que ha ganado en eficacia pedagógica. La temporalidad del fenómeno tampoco es unívoca, hay que tener en cuenta los múltiples desfases entre las diversas disciplinas de las ciencias humanas. Algunas de ellas, como la lingüística, la sociología, la antropología o el psicoanálisis, encontraron en el estructuralismo el medio que les permitió invocar un modelo científico. Otras, más instaladas en el campo universitario, más al abrigo de las turbulencias epistemológicas, como la historia, se transformarán más tarde, integrándose en el programa estructuralista en el momento de su retroceso generalizado. Desfases temporales, fluctuaciones disciplinarias en estos juegos de intercambio del campo intelectual: en todo caso, el estructuralismo permitió entablar numerosos diálogos, multiplicar coloquios e investigaciones fecundas, trasladar la atención de forma activa a los trabajos y avances de las disciplinas vecinas. Un periodo intenso, animado por pensadores que en su mayoría buscaban articular sus investigaciones con su práctica social. Una verdadera revolución que todavía condiciona nuestra visión del mundo.

El periodo actual, que algunos llaman la era del vacío y otros la de la posmodernidad, lleva a una aproximación a lo humano en la que tiene lugar una oposición binaria, también ilusoria, entre la disolución del hombre del estructuralismo y su opuesto, la divinización del hombre a la que en la actualidad se asiste como reacción. El hombre creador, más allá de las coacciones de su tiempo, remite a la muerte del hombre como en un espejo. El hombre, paradigma perdido de la aproximación estructuralista, resurge en su figura narcisista de las preciencias sociales. La gran ola estructuralista ha llevado a las ciencias humanas a playas que las han alejado de la historicidad. Se anuncia un importante viraje, en el sentido de una vuelta a una escritura antigua en nombre del declive del pensamiento, de la pérdida de nuestros valores, del repliegue sobre nuestra herencia. Los viejos caballos han vuelto. Reaparecen los discretos encantos de los paisajes vidalianos, los héroes de la historia lavissiana,

las obras maestras del patrimonio nacional de los Lagarde y Michard. Más allá de esta vuelta a un siglo XIX muy determinado, el repliegue actual nos arrastra hacia los horizontes de un siglo XVIII donde el hombre es percibido como abstracción, libre de las presiones del tiempo, amo del sistema jurídico-político donde se realiza su racionalidad.

¿Se puede pensar como si la revolución copernico-galileana, las rupturas freudiana y marxista y los avances realizados por las ciencias sociales no hubiesen tenido lugar? Poner de relieve los puntos muertos del estructuralismo no debe suponer una vuelta atrás, a la edad de oro de la Ilustración, sino, al contrario, una superación hacia un futuro, el de la constitución de un humanismo histórico. Desde esta perspectiva, es importante señalar las falsas certezas y los verdaderos dogmatismos, los procedimientos reduccionistas, mecánicos, e interrogarse sobre la validez de los conceptos transversales utilizados por las ciencias sociales más allá de las fronteras disciplinares. No se trata de hacer resurgir una vía que lo incluya todo, un magma informe, sino extraer del movimiento browniano en curso los prolegómenos de una ciencia del hombre que fragüe a partir de un determinado número de conceptos, de niveles operativos estructurantes.

Se recurre aquí a la experiencia de las ciencias sociales para responder al surgimiento de un humanismo de lo posible, quizás alrededor de la figura transitoria del hombre dialógico. Superar el estructuralismo impone una vuelta a esta corriente de pensamiento que ha difundido su método ampliamente en el conjunto del campo de las ciencias sociales; recordar las etapas de su conquista hegemónica, poner de relieve los procesos de adaptación de un método a la pluralidad disciplinar de las ciencias del hombre, captar los límites y puntos muertos en los que se agostó este intento de renovación del pensamiento.

Para reconstruir el historial de este capítulo intelectual francés de los años cincuenta y sesenta, hemos interrogado a las obras principales de este periodo y las hemos confrontado con la mirada actual de sus autores, de sus discípulos y con la consideración crítica de otras escuelas y corrientes. Se han realizado un gran número de entrevistas (integradas en el corpus de este historial) con filósofos, lingüistas, sociólogos, historiadores, antropólogos, psicoanalistas y economistas, sobre el lugar del estructuralismo en sus trabajos de investigación, sobre su aportación y las eventuales formas de superarlo. Esta investigación* revela, más allá de la diversidad de puntos de vista, la importancia fun-

* Organizada en dos tomos, que se corresponden con las dos grandes fases de la aventura estructuralista: la ascensión (t. 1: *El campo del signo, 1945-1966*) y el declive (t. 2: *El canto del cisne, de 1967 a nuestros días*).

damental del fenómeno estructuralista, y permite intentar una periodización de éste.

Ir siempre más allá en la perspectiva de la deconstrucción de la metafísica occidental, llevar la fisura hasta los fundamentos de la semiología, vaciar todo significado, todo sentido, para que circule mejor un Significante puro: esta forma de crítica pertenece a un momento de la historia occidental de autodesprecio del que se ha salido gracias a una reconciliación progresiva de la *intelligentsia* con los valores democráticos. Pero esta escapatoria de la era crítica no debe significar una simple vuelta a lo que la precedió, puesto que la mirada hacia el otro, hacia la diferencia, se ha visto irremediablemente transformada, y necesita por lo tanto esta vuelta hacia un periodo algunos de cuyos descubrimientos forman parte de una experiencia insoslayable en el conocimiento del hombre.

I

LOS AÑOS CINCUENTA: LA ÉPOCA ÉPICA

1

EL ECLIPSE DE UNA ESTRELLA: JEAN-PAUL SARTRE

Para triunfar, el estructuralismo debía, como en toda tragedia, matar. Ahora bien, la figura tutelar de los intelectuales de la posguerra era Jean-Paul Sartre. Desde la Liberación, había tenido una repercusión especial a la hora de hacer que la filosofía baje a la calle. Pero poco a poco ésta le va haciendo llegar el persistente rumor de temas nuevos traídos por una generación en ascenso, que progresivamente lo van dejando en la cuneta.

En estos años cincuenta, decisivos en lo que más tarde se llamará el fenómeno estructuralista, Sartre experimentó una serie de rupturas tan dolorosas como dramáticas que con los años lo van a aislar, a pesar de su éxito público, que nunca cesa. Una de las razones de estos desgarros procede de hecho de la voluntad de Sartre de borrar sus años de apoliticismo, de ceguera en los que, según la tradición *khâgneuse**, se encerró y que lo volvieron sordo y mudo ante el ascenso del horror nazi, indiferente y poco atento a las luchas sociales de los años treinta. Atrapado por su propia historia, Sartre intenta superar estas pasadas lagunas acercándose al PCF en 1952, en plena guerra fría, en el momento justo en que toda una generación de intelectuales comienza a distanciarse cada día más ante las revelaciones de lo que pasa en la Unión Soviética. La armónica unidad que reinaba en la época de la unión democrática revolucionaria que había permitido reunir en la misma tribuna de la sala Pleyel el 13 de diciembre de 1948, sobre el tema «El internacionalismo de la mente» a André Breton,

* La *khâgne* son las clases preparatorias para la entrada en la École normale supérieure *[N. de la T]*.

Albert Camus, David Rousset, Jean-Paul Sartre y muchos otros intelectuales[1], va a saltar por los aires.

Comienza entonces la era de las rupturas para Sartre. Las turbulencias de la guerra fría van a afectar al equipo de *Les Temps Modernes*. «No hacer perder la esperanza a Billancourt» le va a costar muy caro a Sartre, que se separa en 1953 de un colaborador esencial, pilar de la revista, Claude Lefort, en una acerba polémica[2]. Esta polémica es continuación de otras dos rupturas importantes, con Camus y luego Etiemble, y precede a la que va a enfrentar a Sartre con uno de sus amigos más cercanos, miembro de *Les Temps Modernes* desde el principio, Maurice Merleau-Ponty. La pareja Sartre-Merleau-Ponty había funcionado sin problemas hasta ese momento, hasta el punto de que «durante un tiempo, fueron prácticamente intercambiables»[3]. Merleau-Ponty abandona *Les Temps Modernes* en el verano de 1952 y poco después, en 1955, publica *Les Aventures de la dialectique*, donde denuncia el voluntarismo ultrabolchevique de Sartre. Aunque se preparan otras aventuras sin Sartre, la fascinación que ejerce sobre la generación joven sigue siendo muy fuerte: «A más de uno en mi instituto de los años cincuenta, *El ser y la nada* nos aceleraba el corazón», escribe Régis Debray[4]. Sin embargo, el existencialismo es discutido y el torneo oratorio que enfrenta a Sartre con Althusser en 1960 en la ENS de la calle Ulm, ante Jean Hyppolite, Georges Canguilhem y Maurice Merleau-Ponty, acaba, según el propio Régis Debray, entonces agregado de filosofía, a favor de Louis Althusser. A pesar de su gloria, Sartre va a aparecer como un valor del pasado, encarnación de las esperanzas frustradas de la Liberación, su imagen va a adherirse a él hasta llegar a ser su primera víctima.

El eclipse de la estrella sartriana, si bien es el resultado de factores políticos, tiene que ver también con el surgimiento de una nueva configuración en el campo intelectual: el ascenso de las ciencias humanas reivindicando un espacio institucional para permitir la expresión de una tercera vía entre la literatura y las ciencias exactas. De ello resulta un desplazamiento de las cuestiones que Sartre no va a seguir, ocupado en su desquite político y fiel a su posición de filósofo. Esto no le ha supuesto hasta entonces más que satisfacciones y

---

[1] P. ORY Y J.-F. SIRINELLI, *Les Intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours*, Armand Colin, 1986, p. 166.

[2] C. LEFORT, «Le marxisme de Sartre» y J.-P. SARTRE, «Réponse à Claude Lefort», ambos en *Les Temps Modernes* 89, (abril 1953).

En Billancourt se fundó la Renault, y allí se encontraba la principal planta de la marca *[N. de la T]*.

[3] A. COHEN-SOLAL, *Sartre*, Gallimard, 1985, p. 447 [ed. cast.: *Sartre. 1905-1980*, Barcelona, Edhasa, 1990].

[4] R. DEBRAY, *Le Nouvel Observateur*, 21 de abril de 1980.

reconocimiento, y ha permanecido ajeno a los cambios en curso. Si Sartre se pregunta en 1948: *¿Qué es la literatura?* es para plantearse la cuestión del autor y su público, sus motivaciones, pero da por supuesta la singularidad, la existencia de la literatura. Ahora bien, este postulado va a ser puesto en duda y discutido a fines de los años cincuenta.

El derrumbamiento de la figura tutelar de Sartre va a provocar una crisis, un momento de incertidumbre, de duda, de los filósofos, que van a utilizar especialmente las ciencias sociales ascendentes para agudizar su cuestionamiento crítico. Esta interrogación echa la culpa al existencialismo en tanto que filosofía de la subjetividad, en tanto que filosofía del sujeto. El hombre sartriano sólo existe por la intencionalidad de su conciencia, condenado a la libertad puesto que «la existencia precede a la esencia». Solamente la alienación y la mala fe obstruyen los caminos de la libertad. Un Roland Barthes que se definía como sartriano en la inmediata posguerra va poco a poco a separarse de su filosofía para participar plenamente en la aventura estructuralista. El sujeto, la conciencia, va a desvanecerse en beneficio de la regla, del código y de la estructura.

Jean Pouillon: el hombre del centro

Un personaje simboliza al mismo tiempo esta evolución y la tentativa de conciliar lo que podría aparecer como antinómico. Es Jean Pouillon. Compañero íntimo de Sartre, va a convertirse en el único puente que permite establecer un vínculo entre *Les Temps Modernes* y *L'Homme*, es decir, entre Sartre y Claude Lévi-Strauss. Jean Pouillon conoció a Sartre muy pronto, en 1937, y ambos hombres se profesan una amistad sin sombras hasta el fin, a pesar de las diferentes trayectorias intelectuales. Su carrera es cuando menos singular: «Fui profesor de filosofía durante la guerra y luego en 1945 Sartre me dijo: ¿le divierte hacer filosofía? Le respondí que hacer el payaso ante los alumnos no era desagradable, pero que el fastidio era corregir los ejercicios y estar mal pagado. Me propuso entonces ir a ver a un amigo normalista* que había descubierto algo que existió siempre, el acta analítica de la Asamblea Nacional. En virtud de la separación de poderes, el legislativo al votar su propio presupuesto, es más generoso respecto de sus propios funcionarios. Se estaba mejor pagado y se tenía en general seis meses de vacaciones. Pasé la oposición y al mismo tiempo hacía lo que quería, escribía en *Les Temps Modernes*.

* *Normalien*, alumno de la École normale supérieure *[N. de la T]*.

Sin duda por eso Claude Lévi-Strauss me pidió que me ocupase de *L'Homme* en 1960, puesto que no hacía carrera. No hacía sombra a nadie y al mismo tiempo nadie me hacía sombra a mí»[5].

Jean Pouillon lo ignora todo de la etnología hasta el momento en que aparece, en 1955, *Tristes trópicos*. Sartre se muestra entusiasmado y se vuelve hacia Jean Pouillon en el comité de redacción de *Les Temps Modernes* para que se encargue de la recensión: «¿Por qué no usted?». Más que hacer un simple artículo adulador sobre la calidad del libro, Jean Pouillon se lo toma en serio y decide hacer un verdadero estudio preguntándose sobre el camino seguido por el pensamiento de Claude Lévi-Strauss más que por su resultado: *Tristes trópicos*. Lee entonces todo lo que Claude Lévi-Strauss ha publicado hasta entonces, *Las estructuras elementales del parentesco* y los artículos que sólo más tarde (1958) aparecieron en forma de libro, con el título *Antropología estructural*. El artículo de Jean Pouillon supera entonces el marco de una recensión, intenta hacer balance del trabajo de Claude Lévi-Strauss y sale en 1956 en *Les Temps Modernes*[6].

Lo que de entrada parecía un rodeo fortuito, una escapada momentánea hacia otras latitudes, va a convertirse para Jean Pouillon, y para toda una generación, en un compromiso de por vida, en una existencia dirigida hacia preguntas nuevas, más antropológicas, que dejan de lado la filosofía clásica. Jean Pouillon descubre la pregunta acerca de la alteridad: «El otro debe ser visto en tanto que esencialmente otro»[7], y se afilia a la vía estructural que permite una superación del empirismo, de lo descriptivo, de lo vivido. Encuentra en Claude Lévi-Strauss un modelo riguroso en el que lo racional permite construir «relaciones formulables matemáticamente»[8]. Se adhiere totalmente a la posición de Claude Lévi-Strauss que pretende otorgar el predominio al modelo lingüístico para poder superar las escorias de la estrecha relación entre el observador y el sujeto observado: «Durkheim decía que era necesario tratar los hechos sociales como cosas [...]. Parafraseando a Durkheim, es necesario por lo tanto tratarlos como palabras»[9].

Asistimos entonces a una verdadera conversión en este medio de los años cincuenta, excepto por una pequeña reserva en la que Jean Pouillon retoma los argumentos de Claude Lefort sobre la relegación a un segundo plano de la historicidad en Claude Lévi-Strauss. En este

---

5 Jean Pouillon, entrevista con el autor.

6 J. POUILLON, «L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss», *Les Temps Modernes* 126, (julio 1956) [reimp. en: *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, 1975].

7 *Id.*, *Fétiches sans fétichisme*, cit., p. 301.

8 *Ibid.*, p. 307.

9 *Ibid.*, p. 312.

punto sigue siendo fiel a las posiciones sartrianas sobre la dialéctica histórica, y opone a la lógica sincrónica del ajedrez la diacrónica del *bridge*. Excepto por esta reserva, la doble adhesión al estructuralismo y a la antropología es completa, y a partir de entonces Jean Pouillon asiste a los seminarios de Claude Lévi-Strauss en la V sección de la École des hautes études. De una recensión se ha pasado a una alternativa de vida, y Jean Pouillon no se resiste a la llamada de los trópicos. Obtiene algunos fondos y parte en 1958 hacia Chad, aconsejado por Robert Jaulin, que le presenta este país como una tierra todavía inexplorada en el terreno etnológico.

¿Era consciente Sartre de estar cortando la rama en la que estaba sentado? Sin duda no, como explica Jean Pouillon[10]: Sartre estaba equivocado sobre el alcance de *Tristes trópicos*, que le había gustado por la valoración de la presencia del observador en la observación y la comunicación establecida con los indígenas. Sensible a una etnología más comprensiva que explicativa, la conversión de Jean Pouillon se debe a este malentendido, a lo que denomina acertadamente «la fecundidad de los malentendidos». En Chad, Pouillon estudia siete u ocho grupos, de un máximo de 10.000 personas cada uno, y descubre organizaciones siempre diferentes, un reparto nunca igual de las competencias político-religiosas; sin embargo, «el vocabulario, el léxico era siempre el mismo, idéntico»[11]. Para hacer inteligibles estas diferencias, el recurso a la estructura era un paso obligado, no como algo llevado a cabo en la vida concreta de tal o cual grupo, sino como posibilidad de permutación, como lógica de esta gramática que permite comprender distintas plasmaciones posibles.

En 1960, cuando apareció el primer tomo de la *Crítica de la razón dialéctica*, Claude Lévi-Strauss, que tenía a mano al mejor especialista del pensamiento sartriano, le invita a hacer una presentación en su seminario. Jean Pouillon consagra entonces tres seminarios de dos horas a la lectura de la *Crítica de la razón dialéctica* y, signo del interés que seguía despertando Sartre, estas sesiones que en general no reunían a más de una treintena de personas se transforman en una «muchedumbre compacta que invade la sala en la que reconozco a gente como Lucien Goldmann»[12]. Si Jean Pouillon buscaba conciliar a Sartre y Claude Lévi-Strauss, debió experimentar cierto desengaño cuando la respuesta de Claude Lévi-Strauss a la *Crítica de la razón dialéctica* apareció en 1962 al final de *El pensamiento salvaje*. El ataque es violento, ya volveremos sobre ello, pero eso no descorazonó a

---

[10] J. POUILLON, *Séminaire de Michel Izard*, Laboratoire d'anthropologie sociale, 24 de noviembre de 1988.

[11] Jean Pouillon, entrevista con el autor.

[12] Jean POUILLON, citado por A. COHEN-SOLAL, *Sartre*, Gallimard, 1985, p. 502.

Pouillon, que en 1966 comparará ambas obras en *L'Arc*, presentándolas como complementarias e inconmensurables, punto de vista que mantiene todavía hoy: «Es agradable observar la una o la otra sin problemas de visión, puesto que cuando una está, la otra no»[13].

Si Jean Pouillon se ha convertido a una ciencia humana prometedora, la antropología, Sartre, por su parte, permaneció muy alejado de los desafíos múltiples de las distintas ciencias humanas. La filosofía de la conciencia del sujeto le ha llevado a considerar la lingüística como una ciencia menor y a practicar respecto de ella una evitación casi sistemática. El psicoanálisis casa mal con su teoría de la mala fe, de la libertad del sujeto, y en *El ser y la nada* (1943), considera a Freud como el instigador de una doctrina mecanicista. Sin embargo tiene que entrar en el laberinto freudiano de una forma muy arriesgada. En 1958, Sartre entra en contacto con John Huston, que le encarga un guión sobre Freud. Este encargo hollywoodiense obliga a Sartre a leer toda la obra de Freud, así como su correspondencia. El 15 de diciembre de 1958 envía a Huston una sinopsis de 95 páginas, y un año más tarde acaba el guión. Pero ambos hombres van a discutir. Huston quiere que Sartre aligere su guión, que encuentra muy denso, aburrido, pero Sartre lo aumenta cada vez más y acaba por retirar su nombre de la ficha técnica de la película: *Freud, pasión secreta*. Sartre se familiariza por lo tanto con el freudismo a fines de los años cincuenta, pero aunque el psicoanálisis atrae poco a poco su interés, seguirá cerrado a su noción central de inconsciente, partiendo del postulado de que un hombre puede ser comprendido en su totalidad en la praxis, lo que intentará con su *Flaubert*, obra también inacabada. Sin duda no había lugar para reunir a «esos dos caníbales»[14] que son Sartre y Claude Lévi-Strauss sin correr el peligro de que uno se coma al otro. A falta de lugar, la historia ha permitido a un hombre, Jean Pouillon, hacer imposible toda tentativa de antropofagia.

La crisis del intelectual comprometido

El tercer flanco por el que Sartre se va a ver discutido es su concepción del intelectual comprometido, tradición francesa que se remonta al caso Dreyfus. Tradición que encarna magníficamente Sartre hasta el momento en que va a considerar que el intelectual ya no puede dar su punto de vista en el campo que sea, sino que debe

---

[13] J. Pouillon, *Séminaire de Michel Izard*, Laboratoire d'anthropologie sociale, 9 de febrero de 1989.

[14] *Ibid.*

mantenerse estrictamente en su especialidad. El trabajo crítico del intelectual será considerado más limitado, más detallado, ganando en pertinencia lo que pierde en posibilidades de intervención. Esta retirada del intelectual en nombre de la racionalidad se corresponde también con el desinterés por, incluso con el rechazo de, la historia en sentido amplio: «El estructuralismo aparece una decena de años después del fin de la guerra, ahora bien, la guerra se había terminado en un mundo paralizado. 1948 es la amenaza de una reanudación, con dos bloques que se enfrentan, uno gritando Libertad y el otro gritando Igualdad. Todo ello contribuye a una negación de la historia»[15].

Dos grandes figuras del estructuralismo expresan muy bien esta distancia respecto del compromiso sartriano: Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss. A la pregunta de si se ha sentido cerca de la tradición del intelectual comprometido, Georges Dumézil responde: «No, siento incluso una especie de repulsión por los que hacen ese papel. Por Sartre en particular»[16]. Este desapego procede aquí de una aproximación fundamentalmente reaccionaria que ya no espera nada del porvenir y contempla el mundo con una nostalgia incurable por el pasado más lejano: «El principio ya no simplemente monárquico, sino dinástico, que coloca el cargo más alto del Estado al abrigo de los caprichos y las ambiciones, me parecía, y me pareció siempre, preferible a la elección generalizada en la que vivimos desde Danton y Bonaparte»[17]. Podemos comprobar la misma distancia ante cualquier toma de posición en la actualidad, cualquier toma de partido, en Claude Lévi-Strauss que, a la misma pregunta sobre el compromiso, responde: «No, considero que mi autoridad intelectual, en la medida en que se me reconoce una, reposa en la suma de trabajo, en el rigor y la exactitud escrupulosos»[18]. Y opone a un Victor Hugo que podía creerse capaz de dominar todos los problemas de su época, al periodo actual, demasiado complejo, demasiado fragmentado para pretender orientarse y comprometerse solo. Es la figura del filósofo la que se desdibuja entonces como sujeto que pregunta, como sujeto de problematización del mundo en su diversidad. Con ella, es Sartre el que se aleja y deja el campo libre a las ciencias humanas clasificatorias y frecuentemente deterministas.

---

[15] Georges Balandier, entrevista con el autor.

[16] G. DUMÉZIL, *Entretiens avec D. Éribon*, Gallimard, 1987, p. 204.

[17] *Ibid.*, p. 208.

[18] C. LÉVI-STRAUSS, *De près et de loin*, Odile Jacob, 1988, p. 219 [ed. cast.: *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza, 1990].

2

EL NACIMIENTO DE UN HÉROE: CLAUDE LÉVI-STRAUSS

El estructuralismo va a identificarse rápidamente con un hombre: Claude Lévi-Strauss. Él habría intentado la apuesta imposible de lograr, en un siglo en que la división del trabajo intelectual linda con un saber cada vez más dividido, el equilibrio entre lo sensible y lo inteligible. Debatiéndose entre la voluntad de restituir las lógicas internas, subyacentes de lo real, y una sensibilidad poética que lo vincula estrechamente con el mundo de la naturaleza. Lévi-Strauss imaginó grandes síntesis intelectuales según el modelo de las partituras musicales.

Nacido en 1908, su medio familiar siempre lo colocó en el núcleo de la creación artística. Descendiente de un bisabuelo violinista, de un padre y unos tíos pintores, pasa todos sus ratos de ocio adolescente recorriendo anticuarios, y descubre con arrobamiento, él, el ciudadano, una naturaleza exótica cuando sus padres compran una casa en la montaña en Cevennes. Recorre el campo en largos paseos de diez a quince horas. Es esta doble pasión, el arte y la naturaleza, la que va a marcar a este hombre de dos mundos, su pensamiento en forma de ruptura, la ambición esencialmente estética de su obra. Sin embargo, se resiste al hechizo que le ofrece su sensibilidad, y, sin renegar de ella, aspira a contenerla mediante la construcción de grandes sistemas lógicos. Aquí reside su adhesión sin fisuras a su programa estructural de partida, más allá de las fluctuaciones de las modas.

Su interés por el mundo de la naturaleza va acompañado desde muy joven por una apertura al mundo social. Desde el instituto, se implica en la lucha socialista. Siendo muy joven, adquiere un conocimiento de la obra de Marx gracias a un joven socialista belga, Arthur Wanters, invitado a la casa familiar un verano, y que le hace leer a Marx a los diecisiete años: «Marx enseguida me fascinó. [...]

Rápidamente me puse a leer *El Capital*»[1]. Pero es sobre todo en las clases de preparación para su ingreso en la École normale, en el grupo de estudios socialistas, bajo la influencia de Georges Lefranc, cuando Lévi-Strauss pone cimientos sólidos a su compromiso. Multiplica intervenciones y conferencias hasta el punto de asumir importantes responsabilidades en 1928, cuando es elegido secretario general de la Fédération des étudiants socialistes. También es, en este final de los años veinte, secretario de un diputado socialista, Georges Monnet; pero en 1930 debe abandonar estas pesadas responsabilidades para preparar la agregación de filosofía. No está precisamente entusiasmado. Todos sus profesores, Léon Brunschvicg, Albert Rivaud, Jean Laporte, Louis Bréhier..., lo dejan fundamentalmente insatisfecho: «Pasé por todo ello como un zombi»[2]. No por ello deja de aprobar brillantemente en 1931, en tercer lugar, la agregación de filosofía.

Su compromiso socialista rápidamente se malogra: un pequeño accidente y una carta que no llega pudieron con él. Cuando era pacifista, el trauma de 1940, la «estúpida guerra» y la «extraña derrota», como la llama Marc Bloch, acabaron con su compromiso político. Llega a la conclusión de que es peligroso «encerrar las realidades políticas en el marco de ideas formales»[3]. Nunca se recuperará de esta contrariedad y no lo volveremos a encontrar en ningún compromiso político, aunque, a pesar de sus afirmaciones, su posición de etnólogo lleve en sí una dimensión política. Pero este hito es importante, y, más que mirar hacia el mundo por venir, Lévi-Strauss se vuelve, nostálgico, hacia el pasado, arriesgándose a parecer anacrónico, desfasado como Don Quijote, que fue su pasión desde los diez años

La llamada de lo amplio

Su carrera de etnólogo comienza, como relata en *Tristes trópicos*, un domingo de otoño de 1934 con una llamada telefónica de Célestin Bouglé, director de la École normale supérieure, que le propone presentar su candidatura como profesor de sociología en la Universidad de São Paulo. Célestin Bouglé cree ingenuamente que los suburbios de São Paulo están llenos de indios, y sugiere a Lévi-Strauss dedicarles sus fines de semana. Parte entonces hacia Brasil, no para investigar el exotismo: «Odio los viajes y los exploradores»[4], sino para abandonar

---

[1] C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, cit., p. 15.

[2] *Ibid.*, p. 19.

[3] C. Lévi-Strauss, *Le Monde*, entrevista con J.-M. Benoist, 21 de enero de 1979.

[4] *Id.*, *Tristes Tropiques*, 1955, p. 3 [ed. cast.: *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1955).

la filosofía especulativa y convertirse definitivamente a esta joven disciplina todavía muy marginal, la antropología. En ese momento ya existía un ejemplo de una conversión de ese tipo con Jacques Soustelle. Organiza una exposición en París de lo que pudo reunir en dos años y obtiene créditos que le permiten organizar una expedición entre los nambikwara. Sus trabajos comienzan a llamar la atención en un pequeño círculo de especialistas, especialmente a Robert Lowie y Alfred Métraux. Pero al volver a Francia en 1939, Lévi-Strauss debe volver a partir, esta vez al exilio para escapar de la ocupación alemana. Recibe una invitación de la New School for Social Research de Nueva York, en el marco de un amplio plan de salvación de sabios europeos emprendido por la Fundación Rockefeller.

Atraviesa entonces en Atlántico en el barco *Capitaine Paul-Lemerle*, en el que lo acompañan los que la policía califica de gentuza: André Breton, Victor Serge, Anna Seghers... Una vez llegado a tierras americanas, en la New School le hacen comprender que debe cambiarse el nombre: desde ahora se llamará, durante su estancia americana, Claude L. Strauss, para evitar toda confusión con los vaqueros: «No pasa un año sin que reciba, generalmente de África, un pedido de vaqueros»[5]. Más allá de estos graciosos contratiempos, Nueva York se convierte en el lugar decisivo de elaboración de una antropología estructuralista, gracias a un encuentro decisivo entre Lévi-Strauss y su colega lingüista de la New School, Roman Jakobson, exiliado como él, y que da cursos de fonología estructural en francés. Este encuentro va a ser particularmente fecundo, tanto en el terreno intelectual como en el afectivo. En este momento nace una amistad cómplice de la que no renegarán nunca. Jakobson asiste a los cursos de Lévi-Strauss sobre el parentesco, y Lévi-Strauss sigue los cursos de Jakobson sobre el sonido y el sentido: «Sus cursos fueron un deslumbramiento»[6]. De la simbiosis de sus respectivas investigaciones va a nacer la antropología estructural. Por otra parte, Lévi-Strauss sigue el consejo de Jakobson cuando comienza a redactar en 1943 su tesis, que se convertirá en una obra esencial: *Las estructuras elementales del parentesco*.

De regreso a Francia en 1948, Lévi-Strauss asume algunas responsabilidades temporales: profesor de investigación en el CNRS, luego subdirector del Musée de l'Homme. Por último, gracias al apoyo de Georges Dumézil, es elegido en la V sección de la École pratique des hautes études para la cátedra de «Religiones de los pueblos no civilizados», título que modifica rápidamente, tras discusio-

---

5 C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, cit., p. 47.

6 *Ibid.*, p. 64.

nes con oyentes negros. «¡No se podía decir que las personas que venían a discutir contigo en la Sorbona eran no civilizados!»[7]. Su cátedra toma el título de «Religiones de los pueblos sin escritura».

La ambición científica

El estructuralismo en antropología, por lo tanto, no nació por generación espontánea del cerebro de un sabio. Es el resultado de una situación particular de la antropología naciente, y de modo más amplio del ascenso del concepto de ciencia en el terreno del estudio de las sociedades. En este plano, y aunque Lévi-Strauss se distancie e innove, el estructuralismo se inscribe en la filiación positivista de Auguste Comte, de su cientificismo, aunque no del optimismo comtiano que ve en la historia de la humanidad un progreso por etapas de la especie hacia la era positiva; pero la idea de que un conocimiento sólo tiene interés si se vincula al modelo de la ciencia o si llega a transformarse en ciencia, en teoría, esta idea comtiana se abre paso: «En este terreno, hay una huída de la filosofía tradicional»[8], característica del trayecto de Lévi-Strauss. La otra vertiente de la influencia comtiana reside en la globalidad de su ambición, en su «holismo»[9]. Encontramos en A. Comte la misma condena de la psicología que más tarde aparece en Lévi-Strauss. En el campo de la sociología en gestación a comienzos del siglo XX, Durkheim es el heredero de esta ambición globalizadora, limitando su objeto a la ciencia del hombre. Incluso si Lévi-Strauss se fue a Brasil conquistado por la etnología y rebelándose contra Durkheim en la medida en que este último no era un hombre de campo, su cultura sociológica, en los años treinta, no puede más que alimentarse de durkheimismo. Y podemos decir con R. Boudon que «por parte de los antropólogos, el holismo prácticamente se ha mamado»[10].

Para Durkheim, como para A. Comte, la sociedad constituye un todo irreductible a la suma de sus partes. Sobre esta base se va a constituir la disciplina sociológica. El éxito creciente de la noción de sistema, y luego de estructura, va a verse vinculado al conjunto de los cambios científicos de las diversas disciplinas en el cambio de siglo, especialmente a su capacidad para explicar la interdependencia de los elementos constitutivos de su objeto propio. Esta mutación afecta tanto a la sociología como a la lingüística, la economía, la biología...

---

7 C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, cit., p. 81.

8 Francine Le Bret, entrevista con el autor.

9 Raymond Boudon, entrevista con el autor.

10 *Ibid.*

Lévi-Strauss no puede por lo tanto dejar de situarse dentro de la filiación durkheimiana. ¿Acaso no retoma expresamente, en 1949, el desafío de F. Simiand de 1903 a los historiadores? Sin embargo, el camino de Lévi-Strauss es inverso del seguido por Durkheim. Cuando escribe *Las reglas del método sociológico*, Durkheim elige privilegiar los materiales de los historiadores, las fuentes escritas, y desconfía de los datos reunidos por el etnógrafo. Estamos en plena época del positivismo histórico. Sólo de forma tardía, hacia 1912, Durkheim coloca ambos métodos, histórico y etnográfico, en el mismo plano, cambio acelerado por la fundación de *L'Année sociologique*. Por el contrario, para Lévi-Strauss, que comenzó sus investigaciones de campo minuciosas en Brasil, la observación está en primer lugar, es previa a toda construcción lógica, a toda conceptualización. La etnología es para él en primer lugar una etnografía: «La antropología es ante todo una ciencia empírica... el estudio empírico condiciona el acceso a la estructura»[11]. La observación no es sin duda un fin en sí misma –Lévi-Strauss discutirá también el empirismo–, sino un primer estadio, indispensable.

Contra el funcionalismo y el empirismo

El primer gran objeto de estudio de Lévi-Strauss, la prohibición del incesto, es además la ocasión para tomar distancias respecto a lo que pudo haber dicho Durkheim sobre el mismo tema[12]. Frente a una explicación que remite la prohibición del incesto a una mentalidad superada, a un temor a la sangre menstrual, a creencias caídas en desuso y por lo tanto a una relación de heterogeneidad con nuestra modernidad, Lévi-Strauss, que no se contentaba con una delimitación del fenómeno en un área geográfica y un momento temporal, busca por el contrario las raíces atemporales, universales, que aclaren la permanencia de esta prohibición. Si bien Lévi-Strauss se sitúa en la filiación de Auguste Comte, de Émile Durkheim y de Marcel Mauss, no hay que olvidar el importante papel que para él desempeñó Marx. Hemos visto que tuvo de él un conocimiento muy precoz y profundo, que alimentó en la época de su militancia. Marx es presentado como uno de sus «tres maestros»[13], junto con Freud y la geología. Retiene de las enseñanzas de Marx que las realidades mani-

---

[11] C. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, 1983, p. 145 [ed. cast.: *La mirada distante*, Barcelona, Argos Vergara, 1984].

[12] E. Durkheim, «La prohibition de l'inceste», en *L'Année sociologique*, vol. I, 1898.

[13] C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, cit., p. 44.

fiestas no son sin embargo las más significativas, y que corresponde al investigador construir modelos con el fin de acceder a los fundamentos de lo real y superar la apariencia sensible: «Marx nos ha enseñado que la ciencia social no se construye sobre el plano de los acontecimientos más de lo que la física lo hace a través de los datos de los sentidos»[14].

Fiel a las enseñanzas de Marx, se defiende, dentro de la estricta ortodoxia, de querer ocultar el papel determinante de las infraestructuras, incluso cuando su propósito es construir una teoría de las superestructuras: «No pretendemos de ninguna manera insinuar que las transformaciones ideológicas engendran transformaciones sociales. Sólo el orden inverso es cierto»[15]. Sin duda, con el paso de los años, la impregnación marxista, el diálogo subyacente con Engels, todo eso desaparecerá... Pero en el punto de partida, en Brasil, parece erigirse ante todo como marxista. A este respecto, dice a Éribon que los brasileños hubieran quedado decepcionados si viesen llegar a un sociólogo no durkheimiano. ¿Qué se podía ser en esa época si no durkheimiano? «Apuesto a que era marxista. Había estado a punto de convertirse en el filósofo oficial de la SFIO [...]. Está claro que pasó algo en Brasil que hizo que dejase de ser lo que era cuando llegó, debió ser el contacto con el campo, pero no sólo eso»[16].

Enfrentado al campo de la antropología, Lévi-Strauss rechaza las dos vías que se le ofrecen como las únicas posibilidades de investigación en este terreno: el evolucionismo o el difusionismo, y el funcionalismo. Sin duda admira la calidad del trabajo de campo de Malinowski, sus estudios sobre la vida sexual en Melanesia o sobre los Argonautas, pero denuncia su culto al empirismo y su funcionalismo: «La idea de que la observación empírica de una sociedad cualquiera permite captar motivaciones universales aparece constantemente como un elemento que socava y merma el alcance de unas notas cuya vivacidad y riqueza, por otra parte, son conocidas»[17]. El funcionalismo de Malinowski, según Lévi-Strauss, cae en la trampa de la discontinuidad, de la singularidad. Al confundir estructuras sociales y relaciones sociales visibles, este análisis se queda en la superficie de las cosas, y deja de lado por lo tanto lo esencial de los fenómenos sociales. Así, acerca de la prohibición del incesto, Malinowski no se sale de las consideraciones de orden biológico acerca de la incompa-

---

[14] *Ibid.*, p. 49.

[15] C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 155 [ed. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964].

[16] Philippe Descola, entrevista con el autor.

[17] C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 19 [ed. cast.: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968].

tibilidad de los sentimientos paternales y las relaciones amorosas. Algo más cercano a la vía estructural, Radcliffe-Brown ya había utilizado el concepto de estructura social a propósito del estudio de los sistemas de parentesco australianos. Intentó clasificar de forma sistemática, especificar cada sistema, y luego ofrecer generalizaciones válidas para el conjunto de las sociedades humanas: «El análisis intenta reducir la diversidad (entre dos y trescientos sistemas de parentesco) a un orden, cualquiera que sea éste»[18]. Pero Lévi-Strauss considera que la metodología de Radcliffe-Brown sigue siendo demasiado descriptiva, empirista, y que en definitiva comparte con Malinowski una interpretación funcionalista que no va más allá de la superficie de los sistemas sociales.

Abandonando la corriente del empirismo anglosajón, Lévi-Strauss va a encontrar a sus maestros de antropología en los herederos de la escuela histórica alemana que volvieron la espalda a la historia, partidarios del relativismo cultural: Lowie, Kroeber y Boas, «autores hacia los que debo proclamar mi deuda»[19]. Ve en R. H. Lowie el iniciador, el que desde 1915 abre el prometedor camino del estudio de los sistemas de parentesco: «La sustancia misma de la vida social puede ser quizás analizada de forma rigurosa en función del modo de clasificación de parientes y aliados»[20]. En cuanto a Franz Boas, Lévi-Strauss quiso visitarlo desde su misma llegada a Nueva York. Dominaba entonces la antropología americana, y el campo de su curiosidad y de sus investigaciones no tenía límites. Lévi-Strauss incluso asistió a la muerte del gran maestro durante un desayuno organizado por Boas en honor de una visita de Rivet a la facultad de Columbia: «Boas estaba muy alegre. En medio de la conversación, empujó violentamente la mesa y cayó hacia atrás. Yo estaba sentado a su lado y me apresuré a ayudarlo... Boas estaba muerto»[21]. La principal aportación de Boas y su influencia sobre Lévi-Strauss fueron haber colocado el acento sobre la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales y haber colocado en el centro de la inteligibilidad de esta estructura inconsciente las leyes del lenguaje. El impulso lingüístico estaba dado, desde el campo de la antropología, desde 1911, y favoreció la fecundidad del encuentro entre Lévi-Strauss y Jakobson.

---

[18] A. R. Radcliffe-Brown, «The Study of Kinship Systems», *Journal of the Royal Anthropology Institute* (1941), p. 17 [trad. cast. en: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986].

[19] C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, cit., p. 52.

[20] R. H. Lowie, «Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship», en *American Anthropologist*, vol. 17.

[21] C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, cit., p. 58.

Es en este punto exacto en el que Lévi-Strauss innova en sentido estricto, importando el modelo lingüístico hacia la antropología, mientras en Francia hasta entonces, la antropología estaba vinculada a las ciencias de la naturaleza, siendo dominante la antropología física durante todo el siglo XIX. Estos modelos de las ciencias de la naturaleza están además a su alcance inmediato, puesto que, a su regreso a Francia en 1948, Lévi-Strauss se convierte en subdirector del Musée de l'Homme. Sin embargo, no adopta esta vía, y va a buscar en las ciencias humanas, en la lingüística más exactamente, un modelo de cientificidad. ¿Por qué este rodeo? «Tengo una respuesta. La antropología biológica, física, estuvo tan comprometida con racismos de todas clases, que era difícil tomar cosas prestadas de esa disciplina y fundar ese milagro de una especie de ciencia social general, de una antropología general que integrase tanto lo físico como lo cultural. Hubo una liquidación histórica de la antropología física, lo que provocó el ahorro de un debate teórico. Claude Lévi-Strauss llega y la plaza ha sido limpiada por la historia»[22]. La ruptura llevada a cabo por Claude Lévi-Strauss es tanto más espectacular cuanto que la filiación naturalista y biologicista de la antropología francesa era dominante; esta disciplina representaba la búsqueda de los fundamentos naturales del hombre y se basaba entonces en un determinismo esencialmente biológico. A este respecto, la guerra despejó el campo, y Lévi-Strauss pudo entonces, sin riesgo ideológico, reapropiarse del término antropología, elevando a la antropología francesa hasta el nivel del campo semántico de la antropología anglosajona al fundarla sobre una disciplina guía: la lingüística[23].

---

[22] Jean Jamin, entrevista con el autor.

[23] C. LÉVI-STRAUSS, «L'analyse structurel en linguistique et en anthropologie», *Word*, vol. 1, 2 (1945), pp. 1-21 y «Linguistique et anthropologie», *Supplement to International Journal of American Linguistics*, vol. 19, (abril 1953) [ambos artículos reimpresos en: *Anthropologie structurale*, cit.]

3

EN LA FRONTERA NATURALEZA/CULTURA: EL INCESTO

De vuelta a Francia en 1948, Claude Lévi-Strauss lee su tesis, *Les Structures élémentaires de la parenté*, y su tesis complementaria, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, ante un tribunal formado por Georges Davy, Marcel Griaule, Émile Benveniste, Albert Bayet y Jean Escarra. La publicación de la tesis en forma de libro, al año siguiente[1], es uno de los acontecimientos principales de la historia intelectual de la posguerra, y una piedra angular de los cimientos del programa estructuralista. Cuarenta años después, este acontecimiento sigue siendo percibido por los antropólogos como un advenimiento: «Lo que me pareció más importante, más fundador, son *Las estructuras elementales del parentesco*, por la voluntad científica introducida en el análisis de la diversidad social, por la búsqueda del modelo que más abarque a la hora de explicar fenómenos que, a primera vista, no parecen entrar en las mismas categorías de análisis, y por el paso de una problemática de la filiación a una problemática de la alianza»[2].

Si la escuela antropológica francesa experimentó una auténtica revolución epistemológica con la publicación de la tesis de Lévi-Strauss, otros medios, y sin duda los filósofos, también se vieron deslumbrados. Es el caso de un joven agregado de filosofía, Olivier Revault d'Allonnes: «Es un momento importante, decisivo. Yo acababa de ser destinado al liceo de Lille tras mi agregación de Filosofía en 1948, y fue una iluminación fundamental. Veía en esa época en *Las*

---

[1] C. LÉVI-STRAUSS, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des américanistes, París, 1948; *Les Structures élémentaires de la parenté*, PUF, 1949.

[2] Marc Augé, entrevista con el autor.

estructuras elementales del parentesco una confirmación de Marx»[3]. La onda expansiva sobrepasa entonces el pequeño círculo antropológico, y es duradera. Casi diez años después de su publicación, un joven normalista descubre también con admiración *Las estructuras elementales del parentesco* a su llegada a la ENS, en 1957: Emmanuel Terray. Es un filósofo tentado ya por la antropología, por la necesidad de abandonar una Francia en plena guerra colonial que él rechaza y contra la cual se compromete. Su amigo Alain Badiou le presta entonces *Las estructuras elementales del parentesco*, puesto que era difícil encontrar el libro: «Alain me prestó el libro y yo copié unas cien páginas que todavía conservo. Y cuando acabé de copiar esas páginas, y considerando el esfuerzo que ello suponía, Alain no podía dejar de regalarme su libro. Por eso tengo la primera edición. Para mí, en ese momento, y sigo manteniendo esa opinión, era un avance comparable, en su campo, al *Capital* de Marx o a *La interpretación de los sueños* de Freud»[4]. También aquí es la capacidad de poner orden en un campo aparentemente destinado a la incoherencia total, a lo empírico, lo que seduce a nuestro joven filósofo, y este entusiasmo va a confirmarlo en la elección de carrera y de vida: la antropología.

Lo invariante universal

Buscando invariantes que puedan explicar universales en las prácticas sociales, Lévi-Strauss encuentra la prohibición del incesto, comportamiento inmutable más allá de la diversidad de sociedades humanas. Efectúa un desplazamiento fundamental respecto a la vía tradicional de la investigación tradicional, en la medida en que era habitual pensar el fenómeno en términos de prohibiciones morales, y no en el plano de su positividad social. Así sucede con Lewis Henry Morgan, para quien la prohibición del incesto es una protección de la especie humana contra los funestos efectos de los matrimonios consanguíneos. Para Edvard Westermarck, se explica por el deterioro del deseo sexual provocado por los hábitos cotidianos, teoría desmantelada por la teoría freudiana del complejo de Edipo. La revolución lévi-straussiana consiste en desbiologizar el fenómeno, en sacarlo a la vez del esquema simple de la consanguinidad y de consideraciones morales etnocéntricas. La hipótesis estructuralista efectúa así un desplazamiento del objeto para devolverle plenamente su carácter de transacción, de comunicación que se instaura con la alianza matri-

[3] Olivier Revault d'Allonnes, entrevista con el autor.
[4] Emmanuel Terray, entrevista con el autor.

monial. Sitúa las relaciones de parentesco como base primaria de la reproducción social.

Para no perderse en el laberinto de las múltiples prácticas matrimoniales, Lévi-Strauss efectúa una reducción en el sentido matemático, definiendo un número limitado de posibilidades que denomina estructuras elementales de parentesco: «Entendemos por estructuras elementales del parentesco [...] los sistemas que prescriben el matrimonio con un determinado tipo de parientes, o, si se prefiere, los sistemas que, a la vez que definen a todos los miembros del grupo como parientes, los diferencian en dos categorías: cónyuges posibles y cónyuges prohibidos»[5]. Las estructuras elementales permiten, a partir de una nomenclatura, determinar el círculo de parientes y el de aliados. Así, en este tipo de estructura, están proscritos los matrimonios con los hermanos, hermanas y primos paralelos, y prescritos los matrimonios con primos cruzados y a veces más exactamente primos cruzados matrilineales. Las sociedades se dividen entonces en dos grupos: el de los cónyuges posibles y el de los cónyuges prohibidos. Se encuentra este sistema entre los australianos que estudia Lévi-Strauss: el *sistema kariera* o el *sistema aranda*. En el sistema *kariera*, la tribu está dividida en dos grupos locales, a su vez subdivididos en dos secciones, y la pertenencia a los grupos locales se trasmite por línea patrilineal, pero el hijo pertenece a la otra sección. Tenemos entonces una alternancia de generaciones y un sistema de alianzas que se contrae con la prima cruzada bilateral (la prima es bilateral porque es a la vez hija de la hermana del padre e hija del hermano de la madre de Ego). El sistema *aranda* es similar, pero con clases matrimoniales. Se trata aquí de alianzas simétricas que Lévi-Strauss reagrupa bajo la forma de intercambios restringidos que se oponen a los sistemas, también elementales, pero con un número indefinido de grupos, con alianzas unilaterales; en este caso, tenemos intercambios generalizados: «Mientras que un sistema de alianza bilateral puede funcionar con dos linajes, hacen falta al menos tres para permitir un sistema de alianza unilateral: si A toma sus esposas en B, es necesario que dé sus mujeres a un tercer linaje C, que a su vez, eventualmente, puede dar las suyas a B cerrando el círculo»[6]. Al contrario que estos sistemas elementales de parentesco que buscan mantener la alianza en el marco del parentesco, otras estructuras, semicomplejas

[5] C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* [1949], Mouton, 1967, prefacio a la primera edición, p. IX [ed. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969].

[6] D. Sperber, *Qu'est-ce que le structuralisme? Le structuralisme en anthropologie*, Points-Seuil, 1968, p. 26 [ed. cast.: *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en antropología*, Buenos Aires, Losada, 1975].

como los sistemas *crow-omaha*, buscan hacer incompatibles los lazos de alianza y los lazos de parentesco. En este caso, no es posible casarse en un clan que ya ha dado un cónyuge a su clan, desde tiempo inmemorial.

Lévi-Strauss se sale entonces de un análisis en términos de filiación, de consanguinidad, para mostrar que la unión de los sexos es el objeto de una transacción de la que se encarga la sociedad, es un hecho social, cultural. La prohibición ya no se percibe como un hecho puramente negativo, sino por el contrario, como un hecho positivo creador de lo social. En cuanto al sistema de parentesco, se analiza como algo que depende de un sistema arbitrario de representaciones, a la manera de lo arbitrario del signo saussuriano.

Lévi-Strauss realiza aquí un desplazamiento capital rompiendo con el naturalismo que rodeaba la noción de prohibición del incesto y haciendo de ella la piedra de toque del paso de la naturaleza a la cultura. Lo social nace de esta organización del intercambio alrededor de la prohibición del incesto, que reviste entonces una importancia capital: «La prohibición del incesto expresa el paso del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza»[7]. Es la intervención decisiva en el nacimiento del orden social. Por su situación central y fundadora, no puede ser remitida únicamente al nivel del orden natural, cuyo carácter espontáneo y universal posee, ni tampoco únicamente al nivel cultural caracterizado por una norma, por leyes particulares, por un carácter apremiante. La prohibición del incesto pertenece por lo tanto a ambos campos a la vez, colocado en la sutura entre la naturaleza y la cultura. Constituye la regla arbitraria indispensable por la que el hombre sustituye el orden natural. Existen en la prohibición del incesto a la vez reglas particulares, un código normativo (la cultura) y un carácter universal (la naturaleza): «La prohibición del incesto está, a la vez, en el umbral de la cultura, en la cultura y en cierto sentido es la cultura misma»[8]. Las estructuras elementales que resultan de esta prohibición no deben ser consideradas como hechos de la naturaleza, perceptibles y restituibles a partir de una observación, dependen «de una trama de desciframiento o, diríamos en términos kantianos, un esquema, en el que no es necesario que estén presentes todos los términos o todas las caras para que funcionen de forma operatoria»[9]. Con este estudio ejemplar, Lévi-Strauss lleva a cabo la liberación de la antropología de las ciencias de la naturaleza, colocándola de golpe en el terreno exclusivo de la cultura.

---

[7] C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, cit., p. 36.
[8] *Ibid.*, 1967, p. 14.
[9] J.-M. Benoist, *La Révolution structurale*, Denoël, 1980, p. 112.

El modelo que va a permitir a Lévi-Strauss realizar este desplazamiento es la lingüística estructural. A este respecto, el nacimiento y los desarrollos de la fonología van a conmocionar el campo del pensamiento en ciencias sociales. Este préstamo está considerado por el propio Lévi-Strauss como verdadera revolución galileo-copernicana: «La fonología no puede dejar de desempeñar, frente a las ciencias sociales, el mismo papel renovador que la física nuclear, por ejemplo, ha desempeñado para el conjunto de las ciencias exactas»[10]. Los éxitos crecientes del método fonológico dejan ver la existencia de un sistema eficaz cuyas lecciones esenciales debe extraer la antropología para aplicarlas al complejo campo de lo social. Lévi-Strauss va a retomar a su manera, casi término a término, sus paradigmas fundadores. La fonología tiene como objeto superar el estadio de los fenómenos lingüísticos conscientes, no se contenta con considerar los términos en su especificidad, sino que se propone captarlos en sus relaciones internas, introduce la noción de sistema y busca construir leyes generales. Toda la trayectoria estructuralista está inscrita en esta ambición.

Esta aportación procede sin duda de los intercambios que mantuvo con Roman Jakobson en Nueva York: «En esa época yo era una especie de estructuralista ingenuo. Hacía estructuralismo sin saberlo. Jakobson me reveló la existencia de un cuerpo de doctrina ya constituido en una disciplina, la lingüística, que nunca había practicado. Para mí, fue una iluminación»[11]. Lévi-Strauss no se limita por lo tanto a añadir un continente nuevo, yuxtapuesto al suyo; lo incorpora a su método, cambiando así de arriba abajo la perspectiva global: «Como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significado; como ellos, no adquieren este significado más que a condición de integrarse en sistemas»[12]. Lévi-Strauss, que asiste en Nueva York a los cursos de Jakobson, les pondrá un prefacio en 1976[13].

Las dos grandes lecciones que extrae para la antropología son por una parte la búsqueda de invariantes más allá de la multitud de variaciones señaladas, y por otra parte el hecho de dejar de lado todo recurso a la conciencia del sujeto parlante, por lo tanto la preeminencia de los fenómenos inconscientes de la estructura. Según Lévi-Strauss, estas dos orientaciones son tan válidas para la fonética como para la antropología. Ninguna de las dos disciplinas, sin embargo,

---

[10] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., p. 39.

[11] *Id.*, *De près et de loin*, cit., p. 63.

[12] *Id.*, *Anthropologie structurale*, cit., pp. 40-41.

[13] R. JAKOBSON, *Six leçons sur le son et le sens*, Minuit, 1976, prefacio de C. Lévi-Strauss [reimp. en: «Les leçons de la linguistique», *Le Régard éloigné*, Plon, 1983].

pierde pie respecto de la realidad concreta en beneficio de un formalismo sistemático, y Lévi-Strauss invoca aquí la trayectoria del fonólogo ruso Nicolai Troubetzkoy: «La fonología actual no se limita a declarar que los fonemas son siempre miembros de un sistema, muestra sistemas fonológicos concretos y pone de relieve su estructura»[14]. El antropólogo estructuralista debe por lo tanto seguir al lingüista por este camino trazado por la lingüística estructural, que ha renunciado a la explicación tosca de la evolución lingüística para dedicarse a descubrir desvíos diferenciales entre las lenguas. Esta descomposición del material complejo de la lengua en un número limitado de fonemas debe servir al antropólogo cuando se aproxime a los sistemas en vigor en las sociedades primitivas, y de la misma forma debe deconstruir, reducir lo real observable aplicándose a seguir un número también limitado de variables. Así sucede con los sistemas matrimoniales que van a organizarse alrededor de la relación entre la regla de la filiación y la de residencia, relación tan arbitraria como el signo saussuriano. Al inspirarse en Jakobson, Lévi-Strauss asimila el corte saussuriano.

Cuando retoma, por ejemplo, la famosa distinción saussuriana entre significante y significado, la adapta al terreno antropológico asignando al significante el lugar de la estructura y al significado el del sentido, mientras que en Saussure se trataba de oponer sonido y concepto. Pero si bien en este terreno hay una transformación del modelo, por lo que respecta a las relaciones entre sincronía y diacronía, Lévi-Strauss retoma totalmente a su manera el predominio de la sincronía propio de la lingüística saussuriana, y este préstamo contiene en sí mismo las futuras polémicas contra la historia. Por el hecho de la adopción del modelo fonológico, «Claude Lévi-Strauss esboza la crítica de la eficacia de la aproximación histórica o de la conciencia en la explicación científica de los fenómenos sociales»[15].

Lévi-Strauss entra entonces en la escuela de los lingüistas, fascinado por el éxito de su modelo: «Querríamos aprender de los lingüistas el secreto de su éxito. ¿Acaso no podríamos nosotros también aplicar al complejo campo de nuestros estudios [...] estos métodos rigurosos, cuya eficacia la lingüística comprueba cada día?»[16]. Pero sería infravalorar a Lévi-Strauss pensar en una simple rendición del antropólogo al encontrar a un maestro en el lingüista. Al contrario,

---

[14] N. Troubetzkoy, «La phonologie actuelle», en *Psychologie du langage*, 1933, p. 14, citado por C. Lévi-Strauss en *Anthropologie structurale*, cit., p. 40.

[15] Y. Simonis, *Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste* [1968], Champs-Flammarion, 1980, p. 19 [ed. cast.: *Lévi-Strauss o la pasión del incesto*, Barcelona, 1969].

[16] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., p. 79.

este préstamo se inscribe en una perspectiva incluyente que integra a la propia lingüística dentro de un objetivo más general cuyo artífice sería el antropólogo. La interpretación de lo social sería así resultado de una «teoría de la comunicación»[17] en tres etapas: la comunicación de mujeres entre los grupos gracias a las reglas del parentesco, la comunicación de bienes y servicios gracias a las reglas económicas, y la comunicación de mensajes gracias a las reglas lingüísticas. Al incorporarse estos tres niveles a un proyecto antropológico global, la analogía entre ambos métodos es constante en Lévi-Strauss: «El sistema de parentesco es un lenguaje»[18]; «Postulamos entonces que existe una correspondencia formal entre la estructura de la lengua y la del sistema de parentesco»[19]. La lingüística es elevada por lo tanto por Lévi-Strauss al rango de ciencia piloto, de modelo originario. Debe permitir a la antropología fundarse sobre lo cultural, lo social, alejarse de su pasado de antropología física. Lévi-Strauss percibe muy pronto este papel estratégico gracias a Jakobson, y por lo tanto no podemos estar de acuerdo con Jean Pouillon cuando reduce la aportación de la lingüística en Lévi-Strauss al simple hecho de pensar que «el sentido es siempre un sentido de posición»[20]. Desde *Las estructuras elementales del parentesco* encontramos los dos polos principales de impulso del paradigma estructuralista: la lingüística y también el lenguaje formalizado por definición, las matemáticas. Lévi-Strauss solicita los servicios de los matemáticos estructurales del grupo Bourbaki gracias a un encuentro con el hermano de Simone Weil, André Weil, que escribe el apéndice matemático del libro. Lévi-Strauss encuentra en esta transcripción matemática de sus descubrimientos la prolongación de un desplazamiento análogo al realizado por Jakobson: desde la atención a los términos de las relaciones a la preeminencia otorgada a las propias relaciones entre esos términos, independientemente de su contenido.

Esta doble fecundidad, esta doble aportación de rigor, de cientificidad en el flojo vientre de una ciencia social todavía balbuciente y no consolidada no podía dejar de hacer nacer el sueño de haber llegado por fin al estadio final de cientificidad igual que las ciencias exactas: «Nos da la impresión de que las ciencias humanas van a convertirse en ciencias completas, como la física de Newton. Hay algo de ello en Claude Lévi-Strauss. [...] El cientificismo parece creíble porque la lingüística se presenta como algo científico en el sentido de las

---

[17] *Ibid.*, p. 95.
[18] *Ibid.* [1945], p. 58.
[19] *Ibid.* [1951], p. 71.
[20] Jean Pouillon, entrevista con el autor.

ciencias de la naturaleza. [...] Es fundamentalmente la clave de su éxito»[21]. Vía sin duda fecunda, pero también clave de los sueños y milagros que van a planear durante una veintena de años sobre la comunidad científica en el campo de las ciencias humanas.

Un acontecimiento muy sonado

La acogida dispensada a la aparición de *Las estructuras elementales del parentesco* es clamorosa puesto que es Simone de Beauvoir quien toma la pluma para hacerle una recensión muy elogiosa en *Les Temps Modernes*, cuyo público de intelectuales en sentido amplio permite que tenga un eco más amplio que el del círculo restringido de antropólogos, sin que se llegue a leer de todos modos la voluminosa tesis. Éste es el caso de Jean Pouillon, que no lee a Lévi-Strauss más que a partir de *Tristes trópicos*. El azar, por lo tanto, fue el que provocó esta paradoja para la primera recensión de esta obra estructural-estructuralista en el propio corazón del órgano de expresión del existencialismo sartriano, en *Les Temps Modernes*. Simone de Beauvoir, que tenía la misma edad que Lévi-Strauss y lo había conocido antes de la guerra, con ocasión de sus prácticas de agregación, estaba a punto de acabar *El segundo sexo*.

Ella se entera por Michel Leiris de que Lévi-Strauss va a publicar su tesis sobre los sistemas de parentesco. Interesada por el punto de vista antropológico sobre la cuestión, pide a Leiris que interceda en su favor ante Lévi-Strauss y ve las pruebas del libro antes de terminar su propia obra. «Para dar las gracias a Claude Lévi-Strauss, escribe entonces una larga recensión para *Les Temps Modernes*»[22]. Este artículo es especialmente positivo en cuanto al valor de las tesis de Lévi-Strauss: «Hacía mucho tiempo que la sociología francesa estaba dormida»[23]. Simone de Beauvoir se muestra de acuerdo con el método y las conclusiones, invita a la lectura de la obra, pero al mismo tiempo incluye la obra en el seno sartriano al darle un alcance existencialista, que claramente tiene que ver con un malentendido o una recuperación. Comprobando que Lévi-Strauss no dice de dónde provienen las estructuras cuya lógica describe, ella ofrece su respuesta, sartriana: «Lévi-Strauss se ha prohibido a sí mismo aventurarse en el terreno filosófico, no se separa nunca de una rigurosa objetividad científica; pero su pensamiento se inscribe evidentemente en la gran

---

[21] Raymond Boudon, entrevista con el autor.
[22] Jean Pouillon, entrevista con el autor.
[23] S. de Beauvoir, *Les Temps Modernes* (noviembre 1949), p. 943.

corriente humanista que considera la existencia humana como algo que lleva consigo su propia razón»[24].

Siempre en *Les Temps Modernes*, que sin duda va a contribuir mucho a dar a conocer la obra de Lévi-Strauss, Claude Lefort interviene, de forma crítica esta vez, a comienzos del año 1951. Reprocha a Lévi-Strauss colocar el sentido de la experiencia fuera de la experiencia misma, y hacer que prevalezca el modelo matemático presentado como más real que la realidad: «Lo que reprocharía al señor Lévi-Strauss es captar en la sociedad reglas más que comportamientos»[25]. Jean Pouillon responderá más tarde a las críticas de Lefort cuando haga balance, en 1956, de la obra de Lévi-Strauss. Considera infundado el punto de vista de Lefort en la medida en que Lévi-Strauss evita a la vez confundir la realidad y su expresión matemática, y tampoco las separa para primar la segunda. No existe entonces ontologización del modelo, puesto que «esta expresión matemática de lo real nunca se confunde con lo real»[26]. Nos detendremos en esta adhesión global al método en esta mitad de los años cincuenta, esperando las críticas tanto anglosajonas como francesas cuando el paradigma estructuralista se vea debilitado, especialmente por el Mayo del 68.

---

[24] *Ibid.*, p. 949.

[25] C. LEFORT, «L'échange et la lutte des hommes», *Les Temps Modernes* (febrero 1951).

[26] J. POUILLON, «L'œuvre de Claude Lévi-Strauss», *Les Temps Modernes* 226, (julio 1956) [reimp. en: *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, 1975, p. 310]

4

PIDA EL PROGRAMA: EL MAUSS

Si en *Las estructuras elementales del parentesco* Lévi-Strauss se consagra a un objeto particular propio de la antropología, el parentesco, el estatuto de su *Introducción a la obra de Marcel Mauss* (1950) es diferente. No se limita a una simple presentación de la obra de uno de los maestros, durkheimiano, de la antropología francesa, sino que aprovecha la ocasión para definir su propio programa, estructuralista, que es la exposición de una rigurosa metodología. Curiosamente por lo tanto, lo que de entrada parece un prefacio modesto y ritual hace época y constituye la primera definición de un programa unitario propuesto para el conjunto de las ciencias humanas desde el intento de los Ideólogos de comienzos del siglo XIX, que con Destutt de Tracy habían definido una amplia ciencia de las ideas que había quedado en suspenso. Otro asunto asombroso es el sociólogo Georges Gurvitch, más tarde muy hostil frente a las tesis de Lévi-Strauss, pidiéndole a este último redactar esta introducción en una colección que había fundado en PUF.

Georges Gurvitch, por otra parte, enseguida captó la distancia que lo separaba de Lévi-Strauss y añade un *postscriptum* para expresar sus reservas, calificando la interpretación de Lévi-Strauss de lectura muy particular de la obra de M. Mauss: «Ahí comenzaron a torcerse las cosas»[1]. Algirdas-Julien Greimas no se equivoca sobre el alcance de este texto. En ese momento se encuentra en Alejandría y, ávido de alimento intelectual, descubre la *Introducción a la obra de Marcel Mauss*. Esta lectura, junto con otras, va a animarlo en su proyecto de construcción de una metodología globalizadora para las ciencias del

[1] C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, cit., p. 103.

hombre: «Es éste, si los libros cuentan, el que va a desempeñar el papel más importante. El estructuralismo es en última instancia el encuentro de la lingüística y la antropología»[2]. Lévi-Strauss se apoya por lo tanto en la autoridad que adquirió la obra de Marcel Mauss para fundar teóricamente la antropología, y la abre hacia un modelo capaz de explicar el sentido de los hechos observados sobre el terreno. De ahí el préstamo de la lingüística, presentada como el mejor medio para adecuar el concepto a su objeto. Parte del postulado, similar al de la lingüística moderna, de que los únicos hechos son los construidos, tanto en antropología como en las ciencias de la naturaleza. La lingüística se convierte entonces en la herramienta capaz de atraer a la antropología hacia la cultura, hacia lo simbólico, librándola así de sus antiguos modelos naturalistas o energéticos. Con la definición de este programa metodológico, Lévi-Strauss se singulariza respecto del entorno etnológico francés, distanciando la antropología de la tecnología, de los museos, y orientándola decididamente hacia el concepto y la teoría: «Todo parte del museo y todo vuelve a él. Ahora bien, Lévi-Strauss se aleja de eso para fundamentar teóricamente la antropología»[3]. Lévi-Strauss ve entonces en Mauss al padre espiritual del estructuralismo. Sin duda esta elección tiene, como toda elección, un aspecto arbitrario, con las injusticias que subraya Jean Jamin cuando saca del olvido a Robert Hertz, al que considera incluso más fundamental que Marcel Mauss en la arqueología del paradigma estructuralista. Muerto durante el primer conflicto mundial, en 1915, Robert Hertz dejó algunos textos: «A mi entender fundadores del estructuralismo, hasta el punto de que el etnólogo británico Needham consagrará una obra completa. *Reight and left*, a homenajear a Robert Hertz»[4]. En uno de estos textos, se encuentra en efecto la oposición binaria estructural: «La preeminencia de la mano derecha»[5] es un descubrimiento de la polaridad religiosa entre lo sagrado diestro y lo sagrado siniestro... Robert Hertz muestra de qué modo la lateralización, que quizá tiene una base biológica, está sobre todo basada en el campo simbólico, y opone el lado fasto y puro de la derecha al impuro y nefasto de la izquierda: «Este descubrimiento tendrá una importancia mucho más acentuada de lo que se cree, puesto que en el Collège de sociología M. Leiris, G. Bataille y R. Caillois retomarán esta polaridad de lo sagrado»[6].

---

[2] Algirdas-Julien Greimas, entrevista con el autor.

[3] Jean Jamin, entrevista con el autor.

[4] *Ibid.*

[5] R. Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, 1928 [trad. cast. en: *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990].

[6] Jean Jamin, entrevista con el autor.

Pero Lévi-Strauss, por su parte, se apoya en Mauss, cuyo «modernismo»[7] subraya. Ve en él a la persona que ha captado y abierto la interrogación antropológica hacia las demás ciencias humanas y traza así los prolegómenos de los acercamientos que iban a llegar. Así sucede con las relaciones entre etnología y psicoanálisis, que se encuentran con un objeto común de análisis: el campo de lo simbólico, que integra de la misma manera los sistemas económicos, de parentesco o de religión. También aquí Lévi-Strauss se apoya en Mauss, que desde 1924 definía la vida social como «un mundo de relaciones simbólicas»[8], y sigue por la misma vía citando sus propios trabajos de comparación del chamán en trance con el neurótico[9]. Lévi-Strauss retoma claramente la ambición, expresada por Mauss en el *Ensayo sobre el don*, de estudiar el hecho social total. Sin embargo, no hay totalidad más que a partir del momento en que se supera el atomismo social y existe la capacidad de integrar todos los hechos en una antropología percibida como sistema global de interpretación «que explica de forma simultánea los aspectos físico, psicológico, psíquico y sociológico de todas las conductas»[10]. En el centro de esta totalidad: el cuerpo humano, aparente signo de la naturaleza, pero de hecho completamente cultural. Ahora bien, Marcel Mauss introdujo «una arqueología de las actitudes corporales»[11], programa que luego será retomado y llevado a cabo por Michel Foucault.

En el centro del cuerpo, el inconsciente, cuyo predominio, cosa que va a convertirse en un rasgo fundamental del paradigma estructuralista, subraya Lévi-Strauss, viendo incluso en esto en Mauss una intención fundadora: «No resulta asombroso que Mauss [...] haya recurrido constantemente al inconsciente como lo que proporciona el carácter común y específico de los hechos sociales»[12]. Ahora bien, el acceso al inconsciente pasa por la mediación del lenguaje, y en este campo Lévi-Strauss moviliza la lingüística moderna, saussuriana, para la cual los hechos de lengua se sitúan en el estadio del pensamiento inconsciente: «Es una operación del mismo tipo la que, en el psicoanálisis, nos permite reconquistar nuestro yo más extraño, y en

---

[7] C. LÉVI-STRAUSS, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», en M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie* [1950], 1968, PUF, p. X [ed. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971).

[8] *Ibid.*, p. XVI.

[9] C. LÉVI-STRAUSS, «Le sorcier et sa magie», *Les Temps Modernes* (marzo 1949).

[10] *Id.*, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», cit., p. XXV.

[11] *Ibid.*, p. XIV.

[12] *Ibid.*, p. XXX.

la encuesta etnológica, nos hace acceder a lo más extraño de los otros como a un otro yo»[13]. Lévi-Strauss sella aquí la unión fundamental de las dos ciencias faro del gran periodo estructuralista: la antropología y el psicoanálisis, ambas apoyándose en otra ciencia piloto, verdadero modelo heurístico, la lingüística.

Otra característica de este periodo, que ya está expresada por Lévi-Strauss en este texto-manifiesto, y que se verá especialmente desarrollada en Jacques Lacan, es la recuperación del signo saussuriano forzándolo en el sentido de una eliminación del significado, o en todo caso de su minoración en beneficio del significante: «Como el lenguaje, lo social es una realidad autónoma (la misma, por otra parte); los símbolos son más reales que lo que simbolizan, el significante precede a y determina el significado»[14]. Aquí se entronca el proyecto globalizador para el conjunto de las ciencias del hombre, convocadas para llevar a cabo un vasto programa semiológico que estaría animado por la antropología, la única en condiciones de hacer la síntesis de sus trabajos. Más allá del horizonte interdisciplinar que define aquí Lévi-Strauss, enuncia una tesis canónica del estructuralismo al afirmar que el código precede al mensaje, que es independiente de él, y que el sujeto está sometido a la ley del significante. En este nivel es donde se encuentra el nudo estructural de esta vía: «La definición de un código es ser traducido a otro código: esta propiedad que lo define se llama: estructura»[15].

La deuda con Marcel Mauss

Si bien Lévi-Strauss invoca de una manera un tanto forzada a M. Mauss como iniciador de su programa estructuralista, también solventa así su deuda con él, porque es sin duda Marcel Mauss el que inspira en lo esencial la tesis central de *Las estructuras elementales del parentesco*. El *Ensayo sobre el don* le sirvió de modelo con su teoría de la reciprocidad, ampliada y sistematizada por Lévi-Strauss en su aproximación a las relaciones de parentesco. La regla de la reciprocidad, su triple obligación (dar, recibir, devolver) está en la base de los intercambios matrimoniales. El don y el contradon permiten captar la red de conexiones, de equivalencias, de solidaridades, que por la universalidad de sus reglas sobrepasa el dato empírico. Es precisamente en este nivel donde la prohibición del incesto recibe a la vez la luz que la hace inteligible y la universalidad que le da un valor clave para el conjunto

[13] *Ibid.*, p. XXXI.

[14] *Ibid.*, p. XXXII.

[15] V. Descombes, *Le Même et l'autre*, Minuit, 1979, p. 121 [ed. cast.: *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1988].

de las sociedades: «La prohibición del incesto, igual que la exogamia, que es su ampliación social, es una regla de reciprocidad. [...] El contenido de la prohibición del incesto no se agota en el hecho de la prohibición: es instaurada únicamente para garantizar y basar, directa o indirectamente, mediata o inmediatamente, un intercambio»[16].

El intercambio se encuentra entonces en el centro de la circulación de mujeres en las alianzas matrimoniales y constituye una auténtica estructura de comunicación a partir de la cual los grupos instituyen su relación de reciprocidad. Lo que descalifica al incesto no es la reprobación moral, el soplo en el corazón, sino el valor de intercambio que fundamenta la relación social. Casarse con su hermana es un sin sentido para los informadores de Margaret Mead, los arapesh, porque significa privarse de cuñado, y sin cuñado ¿con quién irían a pescar o cazar? «El incesto es socialmente absurdo antes de ser moralmente culpable»[17]. El *Ensayo sobre el don* abre entonces una nueva era que Lévi-Strauss, que le saca todo el partido, compara al descubrimiento del análisis combinatorio para el pensamiento matemático moderno: «La prohibición del incesto no es tanto una regla que prohíbe casarse con la madre, la hermana y la hija, como una regla que obliga a dar madre, hermana o hija a otro. Es la regla del don por excelencia»[18]. Hay aquí una fecundidad y una filiación manifiestas que la *Introducción a la obra de Marcel Mauss* restituye con claridad. Al punto de vista maussiano se añaden, en el programa trazado por Lévi-Strauss, la aportación decisiva de la fonología, los trabajos de Troubetzkoy y Jakobson, sus nociones de variantes facultativas, de variantes combinatorias, de términos de grupo, de neutralización, que permiten las reducciones necesarias del material empírico. Lévi-Strauss define claramente en este texto el programa estructuralista: «Para mí el estructuralismo es la teoría de lo simbólico en la *Introducción a la obra de Marcel Mauss*: la independencia del lenguaje y de las reglas de parentesco es la autonomización de lo simbólico, del significante»[19].

Una forma de kantismo

De forma no explícita, puesto que Lévi-Strauss ha abandonado el territorio del filósofo para alcanzar otros continentes del saber, se puede considerar que el basamento de este programa estructuralista está marcado por la filosofía kantiana en su voluntad de vincular todos

---

[16] C. Lévi-Strauss: *Les Structures élémentaires de la parenté*, cit., pp. 64-65.
[17] *Ibid.*, p. 556.
[18] *Ibid.*, p. 552.
[19] Vincent Descombes, entrevista con el autor.

los sistemas sociales a categorías principales que funcionan como categorías noumenales. El pensamiento está controlado por estas categorías *a priori*, que se aplican de forma apropiada en las diversas sociedades. Lévi-Strauss toma este aspecto kantiano más de la fonología que de la filosofía. Así, se corresponden término a término la definición de Jakobson del fonema cero (1949) y la de Lévi-Strauss del valor simbólico cero. Para el primero, el fonema cero se opone a todos los demás fonemas en que no comporta ningún carácter diferencial y ningún valor fonético constantes, así como en su función propia de oponerse a la ausencia de fonema. Para Lévi-Strauss, es la definición del sistema de símbolos lo que constituye toda cosmología: «Tendría simplemente un valor simbólico cero, es decir, un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que lleva la carga del significado, pero que puede tener un valor cualquiera»[20].

Si Gurvitch considera la apropiación de la obra de Marcel Mauss por Lévi-Strauss como la expresión de la deformación de la verdad de su obra, Claude Lefort comparte este sentimiento. En el artículo de *Temps Modernes* de 1951, se detiene en *Las estructuras elementales del parentesco* y en la *Introducción a la obra de Marcel Mauss* para denunciar la voluntad de matematización de las relaciones sociales y la pérdida de significado que resulta de este programa. Para Claude Lefort, la reducción de los fenómenos sociales a su naturaleza de sistema simbólico «nos parece ajena a su inspiración; a lo que apunta Mauss es al significado, no al símbolo; tiende a comprender la intención inmanente de las conductas, sin abandonar el plano de lo vivido, no a establecer un orden lógico frente al cual lo concreto no sería más que apariencia»[21]. Claude Lefort critica el cientificismo subyacente en el programa de Lévi-Strauss, su creencia en una realidad más profunda que reposa en la realidad matemática. También ve en él las huellas de un idealismo kantiano que bajo el término inconsciente quiere decir en lo esencial la conciencia trascendental en sentido kantiano y se manifiesta en las expresiones «categoría inconsciente», «categoría del pensamiento colectivo»[22]. Y Claude Lefort invierte el idealismo lévistraussiano al afirmar que el comportamiento de los sujetos empíricos no se deduce de una conciencia trascendental, sino que por el contrario se constituye en la experiencia. Tanto en la enunciación del programa como en las críticas formuladas por Claude Lefort aparece el nudo racional a partir del cual se van a desarrollar todos los debates y luchas de los años cincuenta y sesenta alrededor del banquete estructuralista.

---

[20] C. Lévi-Strauss, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», cit., p. L.

[21] C. Lefort, «L'échange et la lutte des hommes», *Les Temps Modernes*, (1951) [reimp.: *Les Formes de l'histoire*, Gallimard, 1978, p. 17].

[22] C. Lévi-Strauss, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», cit., p. XXXI.

5

UN FRANCOTIRADOR: GEORGES DUMÉZIL

El 13 de junio de 1979, Georges Dumézil ingresa en la Académie française. El padrino del nuevo electo que lo recibe en la Cúpula para hacer la síntesis de su obra no es otro que Claude Lévi-Strauss. Esta elección no se debe al azar, sino al parentesco de sus proyectos, más allá de la singularidad manifiesta de ambos. Sin duda Dumézil ha mostrado una constante desconfianza respecto de la asimilación de sus trabajos a un modelo en el que no se reconoce. No admitiría de buen grado que se lo citase en una historia del estructuralismo, frente al que se sentía ajeno: «Yo no soy, no tengo que ser, ni dejar de ser, estructuralista»[1]. Su posición es intangible, y llega incluso a mirar con malos ojos cualquier referencia a la palabra «estructura» para evitar cualquier forma de asimilación. Escarmentado por sus entusiasmos juveniles por los sistemas abstractos, se mantiene en el campo de la filología, al abrigo de las turbulencias.

Es cierto que la posición de Dumézil es singular. La lógica de las filiaciones que han posibilitado su obra, así como la de la herencia que ha dejado, sigue vericuetos difíciles de catalogar. En absoluto cabeza de una escuela, sin el manto programático de una disciplina particular que defender, a diferencia de Lévi-Strauss, Georges Dumézil hace el papel de innovador genial, francotirador aislado, auténtico heraldo de una mitología comparada cuyos contornos ha trazado en solitario, alejado de los surcos disciplinares a los que ignoraba y que le ignoraban. Habría renovado y fecundado múltiples investigaciones sin preocuparse por acapararlas o por darles bases institucionales.

---

[1] G. DUMÉZIL, *Mythe et Épopée*, «Introduction», Gallimard, 1973 [trad. cast. parcial: *Mito y epopeya*, Barcelona, Barral, 1977].

¿Podemos ir contra su voluntad y evocar de forma sucinta algunos senderos innovadores recorridos por este aventurero de la mitología indoeuropea en el marco del proceso de elaboración del paradigma estructuralista? Sí, y Lévi-Strauss tenía razón, en la Académie, cuando lo recibía diciendo que el término estructura, estructural, acudiría de forma inmediata a la mente a la hora de calificar su cuerpo de doctrina, si no lo hubiese recusado en 1973.

La complicidad intelectual de ambos hombres no data sin embargo del momento de la entrada de Dumézil en la Académie française. Se conocían desde 1946, y Dumézil desempeñó un papel decisivo primero en la elección de Lévi-Strauss para la École des hautes études, y luego, en 1959, para el Collège de France. El parentesco entre ambos está compuesto de algo más que de cuestiones de carrera académica. Lévi-Strauss descubre la obra de Dumézil cuando preparaba la agregación, pero no es más que un primer contacto fortuito. Es más tarde, después de la guerra, cuando, en tanto que etnólogo, medita largamente sobre sus descubrimientos y se declara convencido de que Dumézil «ha sido el iniciador del método estructural»[2]. Por otra partes, en ambos encontramos dos maestros comunes: Marcel Mauss, cuya importancia para Lévi-Strauss ya se ha visto y cuyos cursos seguirá Dumézil, y Marcel Granet, cuya importancia en su decisión de estudiar las relaciones de parentesco reconoció Lévi-Strauss. En efecto, descubre a Marcel Granet muy pronto, en el liceo (instituto) de Montpellier, a través de la lectura de *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*. Por su parte, Dumézil fue incluso más influido por la obra de Marcel Granet, cuyos cursos en la École des langues orientales siguió de 1933 a 1935: «Fue escuchando, viendo a Granet en acción, como se operó en mí una especie de metamorfosis o de maduración que no puedo definir»[3].

En lo que efectivamente Dumézil ocupa un lugar aparte respecto del feudo estructuralista y que explica sus reticencias a verse asimilado a esta corriente, es por la ausencia del que se ha convertido en la referencia obligada de toda obra estructural, Ferdinad de Saussure. Dumézil siempre se ha presentado como un filólogo, y, a título de tal, su obra se inscribe en una herencia anterior al «corte» saussuriano, en la estela del comparatismo de los filólogos del siglo XIX, especialmente los trabajos de los hermanos Friedrich y August Wilhelm von Schlegel, Auguste Schleicher y sobre todo Franz Bopp, que sacó a la luz los parentescos lexicales y sintácticos del sánscrito, el griego, el

---

[2] C. LÉVI-STRAUSS, «Dumézil et les sciences humaines», *France-Culture*, 2 de octubre de 1978.

[3] G. DUMÉZIL, *Entretiens avec D. Éribon*, Gallimard, 1987, p. 64.

latín y el eslavo[4]. Dumézil se vincula entonces a esta corriente de lingüística histórica que desde comienzos del siglo XIX parte del postulado de un parentesco entre estas distintas lenguas, surgidas de una raíz común, de una lengua madre, el indoeuropeo. De esta corriente de filología histórica Dumézil toma además la noción esencial de transformación, básica para el nacimiento de la ciencia del lenguaje. Esta noción va a tener un éxito clamoroso: muy pronto va a aparecer en el núcleo de la mayoría de las obras estructuralistas. Y Lévi-Strauss considera a Dumézil un pionero en esto: «Con la noción de transformación, que usted fue el primero en utilizar, le ha proporcionado [a las ciencias humanas] su mejor herramienta»[5].

Sin duda Dumézil no permaneció al margen de la lingüística moderna. Si en lo esencial ignoró la obra de Saussure, no dejó de conocer la de uno de sus discípulos, Antoine Meillet, y sobre todo la de Émile Benveniste, que va a apoyarlo con todas sus fuerzas para que lo elijan en 1948 para el Collège de France, en una dura batalla en la que todos los defensores de la tradición se oponen a este embarazoso pionero. Tiene en su contra al medievalista Edmond Faral, al especialista en Roma André Piganiol, al eslavista André Mazon, pero lo supera gracias a la lucha sostenida por Émile Benveniste y al apoyo de Jules Bloch, Lucien Febvre, Louis Massignon, Alfred Ernout y Jean Pommier. En él está presente a la vez la voluntad durkheimiana expresada por Marcel Mauss del hecho social total, el hecho de pensar como un todo sociedad, mitología y religión, lo que va naturalmente a inducirlo a utilizar la noción de estructura. Y tiene en común también con los demás estructuralistas el hecho de considerar el lenguaje como el vector esencial de inteligibilidad, vehículo de la tradición, encarnación del invariante que permite reencontrar bajo las palabras la permanencia de los conceptos. Para captar las variaciones del modelo, utiliza las nociones de diferencia, de semejanza, de oposición de valor, que son instrumentos de un método que se puede calificar indistintamente de comparatista o de estructuralista.

La trifuncionalidad

La auténtica bomba que Georges Dumézil lanza sobre nuestras certezas data de 1938, aunque no estalle verdaderamente hasta des-

---

[4] F. Bopp, *Système de conjugaison de la langue sanscrite, comparé à celui des langues grecque, latine, persane et germanique*, Frankfurt, 1816.

[5] C. Lévi-Strauss, «Réponse à Dumézil reçu à l'Académie française», *Le Monde*, 15 de julio de 1979.

pués de la guerra. Si hay un corte epistemológico en la larga sucesión de sus trabajos, cuya publicación comienza en 1924, se sitúa en el momento en que, en 1938, tras haber sondeado la comparación entre un grupo de hechos indios y un grupo de hechos romanos, encuentra la explicación de los tres flámines principales de Roma, sacerdotes de Júpiter, Marte y Quirino, en su paralelismo con las tres clases sociales de la India védica: sacerdotes, guerreros y productores[6]. De este descubrimiento data la hipótesis de una ideología tripartita, trifuncional, común a los indoeuropeos, hipótesis sobre la que Dumézil no va a dejar de trabajar hasta su muerte, convirtiéndose así en el arqueólogo del imaginario indoeuropeo. Este descubrimiento lo sitúa de hecho, diga lo que diga, entre los pioneros del estructuralismo, puesto que va a organizar toda su lectura de la historia occidental alrededor del esquema organizador que va a llamar ciclo, luego sistema y por último estructura, y que adquiere la forma de esta trifuncionalidad. Este esquema común a las representaciones mentales de los indoeuropeos habría enraizado para G. Dumézil en un área cultural amplia, entre el Báltico y el mar Negro, entre los Cárpatos y los Urales a fines del III milenio a.C. Existe para él entonces una singularidad del fenómeno que no se relaciona, y esto es lo que lo opone a Lévi-Strauss, con las leyes universales de la mente humana. Su vía está emparentada también con la del estructuralismo en la medida en que no considera que esta invariante trifuncional sea el resultado de préstamos sucesivos, a partir de un núcleo original de difusión. Él preconiza, por el contrario, un método comparatista genético que elimina la tesis del préstamo. En una vía que califica de ultrahistoria, puesto que tiene como objeto los mitos, Dumézil compara sistemáticamente los datos del Veda y luego del *Mahâbhârata* con los de los escitas, los romanos, los irlandeses..., y reagrupa a todas estas sociedades y épocas diferentes en una estructura común, que opone la función de soberanía, de sacerdocio *–Zeus, Júpiter, Mithra, Odín–*, la función guerrera *–Marte, Indra, Tyr–*, y por último la función productora, alimenticia *–Quirino, Nasatya, Njörd–*.

El relativo aislamiento de Dumézil proviene también de las dificultades de exportación de su modelo, lo que no quiere decir que su obra no haya tenido futuro. Pero a partir del momento en que su esquema organizador permanece circunscrito a un área particular, se cierra de entrada a todas las extrapolaciones generalizadoras que florecieron en la *belle époque* estructuralista. Por otra parte, y en este sentido se diferencia también del fenómeno estructuralista, Dumézil sitúa su

[6] G. DUMÉZIL, «La préhistoire des flamines majeures», en *Revue d'Histoire des Religions* CVIII, 1938, pp. 188-220.

método en una posición intermedia entre la investigación de elementos exógenos a los mitos para explicarlos, y la del confinamiento en una estructura independiente de aquella a la que los mitos remiten. Al integrar a la vez la articulación de los conceptos entre sí en su estructura propia y los aspectos del universo tratados en los mitos, Dumézil se sitúa a medio camino entre los filólogos comparatistas del siglo XIX y el método estructuralista. Es este carácter híbrido de Dumézil, su consideración de la historia («Me gustaría definirme como historiador»[7]) el que va a favorecer una amplia repercusión de sus descubrimientos entre los historiadores de la tercera generación de los *Annales*. Incluso si el esquema trifuncional no es un dato importante del mundo helénico, los especialistas en Grecia antigua, Pierre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, han renovado a partir de su obra su aproximación al panteón, y los medievalistas como Georges Duby, enfrentados a una sociedad dividida en tres órdenes, no podían dejar de preguntarse sobre los fundamentos de esta tripartición. Pero estas consecuencias son más tardías, datan de los años setenta, y volveremos sobre ellas cuando tratemos ese periodo.

Las lecciones de Dumézil no desaparecen por lo tanto el día 11 de octubre de 1986, cuando muere, a la edad de ochenta y ocho años, en el hospital de Val-de-Grâce. Es un lingüista, Claude Hagège, quien le rinde homenaje en *Le Monde*. Bajo el título «La clave de las civilizaciones», escribe: «Tras Dumézil, la ciencia de las religiones ya no puede ser lo que era antes de él. La razón ha puesto orden en el caos. Él sustituye los encantos de una vaga noción de religiosidad por la iluminadora claridad de las estructuras de pensamiento. Es una de sus grandes lecciones»[8]. La estructura lo ha perseguido contra su voluntad hasta más allá de la muerte, pero el sentido de una obra no traduce necesariamente la voluntad de su autor. Georges Dumézil habría sido un iniciador, un heraldo de la epopeya estructural.

---

[7] G. Dumézil, *Entretiens avec D. Éribon*, cit., 1987, p. 174.

[8] C. Hagège, *Le Monde*, 14 de octubre de 1986.

6

LA PASARELA FENOMENOLÓGICA

En los años cincuenta, la filosofía francesa está dominada por el proyecto fenomenológico. En la filiación de la obra de Husserl, se trata de la vuelta a las «cosas mismas» y su corolario, la intencionalidad de la conciencia, siempre orientada hacia las cosas. Esta vía presta mucha atención, por lo tanto, a lo vivido, a lo descriptivo, a lo concreto, y asigna un predominio manifiesto a la subjetividad. El proyecto de Husserl es hacer que la filosofía pase del estadio de ideología al estatuto de ciencia. En la base de la vía fenomenológica, no son sin embargo los hechos, sino las esencias, las que constituyen el fundamento originario en la acepción de las condiciones de posibilidad de la conciencia, correlativamente a su objeto.

En la Liberación, la fenomenología en Francia era ante todo sartriana, y colocaba el acento en la conciencia, una conciencia transparente para sí misma. Por su parte, Maurice Merleau-Ponty retoma el proyecto de Husserl, pero lo orienta más bien hacia la dialéctica que está en juego entre sentido proferido y el que se revela en las cosas. Esto va a llevarlo hacia un diálogo cada vez más relacionado con las ciencias del hombre, tanto más cuanto que éstas están en pleno auge. Retoma la idea de Husserl de purgar los datos de la experiencia que se ofrecen al fenomenólogo de todos los elementos heredados del pensamiento científico ante el que la filosofía habría claudicado. De ahí la fórmula de Merleau-Ponty: «La fenomenología es antes que nada la desautorización de la ciencia»; pero, lejos de negarla, Merleau-Ponty espera reapropiársela en el campo del pensamiento filosófico. Desde la guerra, comienza a realizar este trabajo con la biología, y sobre todo con la psicología, criticando su carácter reificante y meca-

nicista[1]. Sin embargo, pone en tela de juicio también el idealismo de una conciencia pura, y se interesa, por ello, cada vez más por las estructuras de significados que le ofrecen las nuevas ciencias humanas. Éstas son para él otros tantos núcleos de ontologías regionales que el filósofo puede apropiarse, haciendo coincidir las perspectivas y reubicando su sentido gracias a su posición principal de sujeto, concebido como trascendencia hacia el mundo en su globalidad. «Merleau-Ponty tenía un proyecto muy ambicioso que consistía en mantener una especie de relación de complementariedad entre la filosofía y las ciencias del hombre. Se esforzó por lo tanto en seguir todas las disciplinas»[2].

El programa fenomenológico

El texto esencial a través del cual Merleau-Ponty va a dar a conocer a los filósofos los logros de la lingüística moderna y los avances de la antropología aparece en 1960 en Gallimard: *Signos*. En esta obra, importante para toda una generación, Merleau-Ponty retoma una comunicación que había realizado en 1951[3], donde muestra todo el interés de la obra de Saussure como inauguración de la lingüística moderna: «Lo que hemos aprendido en Saussure es que los signos uno a uno no significan nada, que cada uno de ellos más que expresar un sentido, indica una diferencia de sentido entre él mismo y los demás»[4]. En la misma obra, trata de las relaciones entre la filosofía y la sociología para deplorar la frontera que las separa y apelar a un trabajo común: «La separación contra la que luchamos perjudica tanto a la filosofía como al desarrollo del saber»[5]. Para Merleau-Ponty, corresponde al filósofo delimitar el campo de las posibilidades, interpretar el trabajo empírico realizado por las ciencias sociales; aporta a cada una de las positividades, mediante un trabajo hermenéutico, la cuestión del sentido. Por otro lado, el filósofo necesita estas ciencias

---

[1] M. MERLEAU-PONTY, *Structure du comportement*, PUF, 1942; *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945 [ed. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975].

[2] Vincent Descombes, entrevista con el autor.

[3] M. MERLEAU-PONTY, «Sur la phénoménologie du langage», comunicación en el Primer Coloquio Internacional de Fenomenología, Bruselas, 1951 [reimp.: *Signes*, Gallimard, 1960; ed. cast: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964].

[4] *Ibid.*, p. 49.

[5] M. MERLEAU-PONTY, *Cahiers internationaux de sociologie*, X, 1951, pp. 55-69 [reimp.: *Signes*, cit., p. 127].

positivas puesto que debe razonar sobre lo conocido, validado por los procedimientos científicos.

El otro puente tendido por Merleau-Ponty tiene que ver con la antropología social de Lévi-Strauss. Tras su ruptura con Sartre, Merleau-Ponty se acercó a Lévi-Strauss, y fue él mismo, elegido para el Collège de France en 1952, el que sugiere a Lévi-Strauss presentarse en 1954, sacrificándole «tres meses de una vida cuyo hilo iba a romperse tan pronto»[6]. Merleau-Ponty consagra el cuarto capítulo de su obra a la antropología: «De Marcel Mauss a Claude Lévi-Strauss». Defiende ardientemente el programa definido desde 1950 por Lévi-Strauss en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*: «Los hechos sociales no son cosas ni ideas, son estructuras [...]. La estructura no resta a la sociedad nada de su espesor o peso. Ella es en sí misma una estructura de las estructuras»[7]. De esta complicidad intelectual nacerá una verdadera amistad, y la fotografía de Merleau-Ponty siempre va a estar sobre la mesa de Lévi-Strauss.

Pero, ¿cuál era la meta perseguida por Merleau-Ponty en estos diálogos múltiples? ¿Consideraba que debía rendir las armas del filósofo ante las ciencias humanas? Sin duda no, consideraba que el papel del filósofo fenomenólogo era retomar por su cuenta las aportaciones de Mauss, Lévi-Strauss, Saussure, Freud, no para proporcionar bases epistemológicas a cada una de estas disciplinas, sino con la perspectiva de una reconsideración fenomenológica de sus materiales, redefiniéndolos desde el punto de vista filosófico, dando por sentado que el filósofo acepta como válida la información del especialista, que por otra parte no puede verificar. La idea por lo tanto es hacer que el fenomenólogo desempeñe el papel de director de orquesta, acogiendo todos los resultados objetivos aportados por las ciencias del hombre, asignándoles un sentido, un valor en términos de experiencia subjetiva, de significado global: «Recuerdo su curso sobre Lévi-Strauss, lo presentaba como el álgebra del parentesco que necesitaba ser completada por el significado de lo familiar para los humanos: la paternidad, la filiación...»[8].

La inversión del paradigma

En estos años cincuenta, con este acercamiento que intenta Merleau-Ponty entre filosofía y ciencias humanas, se perfila en el horizonte un

---

[6] C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, cit., p. 88.
[7] M. Merleau-Ponty, *Signes*, cit., pp. 146-147.
[8] Vincent Descombes, entrevista con el autor.

cambio de paradigma. Ya no es la antropología la que intenta situarse en relación con el discurso filosófico como cuando Marcel Mauss toma la noción de hecho social total de su profesor de Filosofía, Alfred Espinas. Al contrario, es la filosofía, en este caso Merleau-Ponty, la que toma posiciones en relación con la antropología, la lingüística, el psicoanálisis, mientras *Les Temps Modernes* se abren al trabajo de Michel Leiris, de Claude Lévi-Strauss... Merleau-Ponty abre así unas perspectivas prometedoras cuando escribe: «La tarea es por lo tanto ampliar nuestra razón para hacerla capaz de comprender lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón»[9]. Abre el campo filosófico a la inteligibilidad de lo irracional, bajo la doble figura del loco y del salvaje. Esto significaba otorgar a dos disciplinas, la antropología y el psicoanálisis, una posición central, que efectivamente ocuparon durante los años sesenta.

Pero, ¿por qué la filosofía perdió sus certidumbres? ¿Por qué el proyecto fenomenológico se paró en seco tan rápidamente? La primera respuesta, de orden biográfico, es imputar este fracaso al drama que supuso la muerte prematura, el 4 de mayo de 1961, del que encarnaba este proyecto. Merleau-Ponty desapareció a la edad de cincuenta y cuatro años, dejando una obra apenas comenzada y muchos huérfanos. Pero más fundamentalmente, la respuesta de Vincent Descombes es iluminadora: «Este proyecto filosófico estaba destinado al fracaso por una razón muy simple, y es que los discípulos aventajados procedían ya a su propia elaboración conceptual. Por lo tanto ya no necesitaban a Merleau-Ponty o a otro filósofo para dar sentido a sus descubrimientos. Trabajaban todos ya en ambos niveles»[10]. El proyecto de recuperación de las ciencias humanas va a transformarse por lo tanto en una trampa para una filosofía presa de las dudas y que va a ser abandonada en beneficio de esas jóvenes y prometedoras ciencias sociales. En este sentido, Merleau-Ponty desempeñó un papel principal para toda una generación de filósofos que, enfrentados a problemáticas nuevas, gracias a él abandonaron con armas y bagajes el barco filosófico para convertirse en antropólogos, lingüistas o psicoanalistas. Esta inversión de paradigma va a dominar todo el periodo estructuralista de los años sesenta. En el campo de la antropología, esto modifica sensiblemente el paisaje de la disciplina. Con algunas excepciones como Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Jacques Soustelle o Claude Lévi-Strauss, que vienen de la filosofía, los etnó-

---

[9] M. Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 154.
[10] Vincent Descombes, entrevista con el autor.

logos proceden de horizontes muy diversos, efecto de fusión más que de filiación[11]: Paul Rivet proviene de la medicina, como la mayor parte de los demás investigadores; Marcel Griaule, antes aviador, procede del campo de las lenguas orientales; Michel Leiris de la poesía y del surrealismo; Alfred Métraux de la École des Chartres (Escuela Nacional de Archiveros), donde fue condiscípulo de Georges Bataille. Medio marcado por su heterogeneidad, los etnólogos «no dependen de una lógica tribal»[12].

Por medio entonces de Merleau-Ponty, toda una generación de jóvenes filósofos va a fluir hacia las ciencias modernas. Mientras estudiaba Filosofía en la Sorbona en 1952-1953, Alfred Adler descubre la obra de Merleau-Ponty: «Por Merleau-Ponty nos interesamos por el psicoanálisis, la psicología infantil, los problemas teóricos del lenguaje»[13]. Este despertar y la evolución de la situación política se complementaron para hacer de este estudiante de filosofía de los años cincuenta un etnólogo a comienzos de la década siguiente. En el campo de la lingüística, Michel Arrivé confirma este papel fundamental de Merleau-Ponty: «Merleau-Ponty fue un gran mediador, y sin duda fue por él por lo que Lacan leyó a Saussure»[14]. Hipótesis completamente verosímil la del descubrimiento de Saussure por Jacques Lacan gracias a Merleau-Ponty, puesto que en estos comienzos de los años cincuenta se veían mucho en privado, con Michel Leiris y Claude Lévi-Strauss. El texto de Merleau-Ponty sobre Saussure data de 1951, y el discurso de Roma de Lacan, de 1953. Es la misma importancia que le reconoce Algirdas-Julien Greimas: «El pistoletazo de salida es la lección inaugural de Merleau-Ponty en el Collège de France (1952), cuando dijo que quedaría claro que no fue Marx, sino Saussure quien inventó la filosofía de la historia. Es una paradoja que me ha hecho reflexionar sobre el hecho de que antes de hacer historia de los acontecimientos sería necesario hacer historia de los sistemas de pensamiento, de los sistemas económicos, y sólo después intentar saber cómo evolucionan»[15]. El filósofo Jean-Marie Benoist, cercano a Lévi-Strauss, autor de *La Révolution structurale* (1975), confirma también que tuvo acceso a la obra de Lévi-Strauss por Merleau-Ponty, leído después de su *khâgne*, en 1962: «Merleau-

---

[11] G. W. Stocking, *Histoires de l'anthropologie: XVIe-XIXe siècles*, Klincksieck, 1984, pp. 421-431.

[12] J. Jamin, *Les Enjeux philosophiques des années cinquante*, ed. Centre Georges Pompidou, 1989, p. 103.

[13] A. Adler, *Séminaire de Michel Izard*, Laboratoire d'anthropologie sociale, 17 de noviembre de 1988.

[14] Michel Arrivé, entrevista con el autor.

[15] Algirdas-Julien Greimas, entrevista con el autor.

Ponty funcionó como estadio precursor que nos puso en disposición de acoger la fecundidad del trabajo estructuralista»[16].

De todas estas conversiones resultó una verdadera hemorragia de la que la filosofía tuvo problemas para recuperarse. Se encuentra entonces sólo con los primeros ataques violentos, puesto que llega uno de sus niños prodigio que va a dar el golpe de gracia al proyecto fenomenológico y a las pretensiones de una filosofía por encima de las ciencias empíricas: Michel Foucault. Su crítica llegará más tarde, durante los años sesenta, pero su trayectoria parte sobre todo de una insatisfacción respecto del programa fenomenológico que dominaba el campo filosófico cuando escribía la *Historia de la locura* (1955-1960). Le reprocha haberse acantonado en el estricto ámbito académico. y practicar la evitación respecto de la cuestión kantiana de saber cuál es nuestra actualidad. Michel Foucault abrirá las preguntas a objetos nuevos, y desplazará la perspectiva fenomenológica, es decir, la descripción interiorizada de la experiencia vivida, que abandonará en beneficio del desvelamiento de prácticas e instituciones sociales problematizadas: «Todo lo que pasó alrededor de los años sesenta venía de esta insatisfacción ante la teoría fenomenológica del sujeto»[17]. La bifurcación que efectúa Foucault se sitúa por otra parte tanto con respecto a la problemática fenomenológica como al marxismo. La fenomenología, sin embargo, inspiró una importante apertura de la interrogación filosófica, al colocar el acento sobre el hecho de que el hombre no es lo que se conoce, sino el que conoce, y de ahí la imposibilidad de la instancia que conoce de acceder al conocimiento de sí, si no es mediante un juego de espejos que pone de manifiesto la separación invisible entre el rostro y su representación.

Esta perspectiva será retomada por Jacques Lacan en el periodo anterior a la guerra con el «estadio del espejo». En este momento busca entre los fenomenólogos el medio para evitar el reduccionismo biológico. El propio Foucault comienza *Las palabras y las cosas* con el famoso cuadro de *Las Meninas*, y muestra a un sujeto-rey que sólo entra en el cuadro gracias al espejo. Pero la fenomenología no pudo o no supo alejarse del círculo antropológico, y éste fue un paso fundamental que propuso Michel Foucault: «Sin duda no es posible dar un valor trascendental a los contenidos empíricos, ni desplazarlos hacia el lado de una subjetividad constituyente sin dar lugar, al menos de forma silenciosa, a una antropología[18].

---

[16] Jean-Marie Benoist, entrevista con el autor.

[17] M. Foucault, «Structuralism and Post-Structuralism», *Telos*, vol. 16, 1983, pp. 195-211, entrevista con Georges Raulet.

[18] *Id.*, *Les Mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 261 [ed. cast.: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968].

La pregunta fenomenológica, en su tensión interna entre lo empírico y lo trascendental, separados pero considerados al mismo tiempo en la noción de vivido, debe ser desplazada para preguntarse si verdaderamente existe el hombre, si no es el lugar de la falta de ser alrededor de la cual el humanismo occidental dormía con total impunidad. El callejón sin salida de la tentativa fenomenológica, a pesar de su ambición de afirmarse capaz de mantenerse a la vez dentro y fuera de su propio campo de percepción y de cultura, proviene de su voluntad de fundar lo impensado en el propio hombre, mientras que para Foucault está en su sombra, en el Otro, en una alteridad y un dualismo sin recurso. Hay que desgarrar este forro para hacer sitio a lo que en el sujeto viviente, parlante y que trabaja escapa a la primacía del «Yo» y, superando el empirismo de lo vivido, permite la plenitud de las ciencias del lenguaje y del psicoanálisis. El proyecto foucaultiano se fija como objetivo realizar la travesía de la consistencia tangible de lo que habla en el hombre, más que de lo que él cree decir. El sujeto fenomenológico sin duda se ve expulsado en un proyecto semejante, que un poco más tarde va a convertirse en uno de los aspectos principales y más discutidos de la filosofía estructuralista.

7

EL CORTE SAUSSURIANO

Aunque el estructuralismo cubre un fenómeno muy diversificado, más que un método y menos que una filosofía, tiene su núcleo duro, su base unificadora en el modelo de la lingüística moderna y en la figura de quien se presenta como su iniciador: Ferdinand de Saussure. De ahí el tema del retorno a Saussure que va a dominar este periodo y se inscribe en un movimiento más general de «retornos a...» Marx, Freud, como si un programa que se considera encarnación de la modernidad, la racionalidad por fin hallada en las ciencias humanas, tuviese necesidad de movilizar el pasado, presuponiendo así una pérdida entre los dos momentos: el del corte inicial y el de su redescubrimiento.

Saussure va a representar por lo tanto el papel de padre fundador, incluso si en muchas de las investigaciones el conocimiento de su obra está mediatizado. Él ofrece su solución al viejo problema planteado por Platón en el *Cratilo*. En efecto, Platón opone dos versiones de las relaciones entre naturaleza y cultura: Hermógenes defiende la posición según la cual los nombres asignados a las cosas son arbitrariamente elegidos por la cultura, y Cratilo ve en los nombres un calco de la naturaleza, una relación fundamentalmente natural. Este viejo y recurrente debate encuentra en Saussure a la persona que va a dar la razón a Hermógenes con su noción de lo arbitrario del signo. Vincent Descombes evoca con gracia el carácter «revolucionario» de este descubrimiento al hacer del maestro de filosofía que pone en escena Molière en *El burgués gentilhombre* (acto II, escena V) el iniciador del método estructuralista[1]. La historia es muy conocida: el señor

---

[1] V. DESCOMBES, *Le Même et l'autre*, Minuit, 1979, p. 100 [ed. cast.: *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1988].

Jourdain, que hablaba en prosa sin saberlo, quiere escribir una carta a una marquesa para decirle: «Hermosa marquesa, vuestros ojos me hacen morir de amor». Esta simple declaración da lugar a cinco posiciones sucesivas, descomponibles en ciento veinte permutaciones posibles, y hace variar otro tanto la connotación a partir de una misma denotación.

Sin embargo hay que esperar a la publicación del *Curso de lingüística general* (llamado *CLG*) para ver el nacimiento de la lingüística moderna. Como es sabido, esta obra de Saussure es oral, resultado de los cursos que impartió entre 1907 y 1911, y de la reunión, depuración y ordenación de los escasos escritos dejados por el maestro, así como de los apuntes de sus alumnos. Fueron dos profesores de Ginebra, Charles Bally y Albert Séchehaye los que publicaron el *CLG* tras la muerte de Saussure, en 1915. Lo esencial de la demostración consiste en fundar lo arbitrario del signo, en mostrar que la lengua es un sistema de valores constituido no por los contenidos o lo vivido, sino por puras diferencias. Saussure ofrece una interpretación de la lengua que la coloca decididamente del lado de la abstracción para arrancarla del empirismo y de las consideraciones psicologizantes. Funda así una disciplina nueva, autónoma respecto de las demás ciencias humanas: la lingüística. Una vez establecidas sus reglas propias, y gracias a su rigor y su grado de formalización, va a arrastrar a todas las demás disciplinas, haciéndoles asimilar su programa y sus métodos.

El destino de esta publicación es bastante paradójico. Françoise Gadet, que ha seguido su recorrido[2], muestra su escaso eco en el momento de su aparición, oponiéndolo al periodo que va desde los años sesenta hasta la actualidad. El ritmo de traducciones y reediciones se amplía y sigue la ola creciente del estructuralismo generalizado: cinco traducciones de 1916 a 1960 y doce durante el corto periodo de 1960 a 1980. Dos acontecimientos van a desempeñar un papel decisivo en este éxito creciente del *CLG*, que va a convertirse en el libro rojo del estructuralismo de base. El primer factor tiene que ver con el relevo asumido por rusos y suizos tras la Primera Guerra Mundial en una disciplina lingüística dominada hasta entonces por los alemanes, que preconizaban esencialmente una filología comparatista. Ahora bien, durante el primer congreso internacional de lingüistas que tiene lugar en La Haya en 1928 se firma una alianza con un gran porvenir: «Las proposiciones presentadas por los rusos Jakobson, Karcevski y Troubetzkoy por una parte, y por los ginebrinos Bally y Séchehaye por otra, tienen en común el hecho de poner

---

[2] F. Gadet, «Le signe et le sens», *DRLAV, Revue de Linguistique* 40 (1989).

por delante la referencia a Saussure para describir la lengua como sistema»[3]. Son entonces Ginebra y Moscú las que están en la base de la definición de un programa estructuralista. Por otra parte, ésta es la primera ocasión en que se emplea el término «estructuralismo»... por Jakobson. Saussure no había utilizado más que el término sistema, invocado en múltiples ocasiones, puesto que lo encontramos 138 veces en las 300 páginas del *CLG*.

El segundo acontecimiento que condiciona el porvenir del *CLG*, esta vez en Francia, es, entre otros, el artículo de Greimas, que data de 1956: «L'actualité du saussurisme», aparecido en *Le Français Moderne* 3, (1956). «En este artículo, mostraba que en todas partes se invocaba a la lingüística: Merleau-Ponty en filosofía, Lévi-Strauss en antropología, Barthes en literatura, Lacan en psicoanálisis, pero que en la lingüística propiamente dicha no pasaba nada, y que era el momento de devolver a su justo lugar a Ferdinand de Saussure»[4]. Claramente la definición progresiva en estos años cincuenta-sesenta de un programa semiológico global, que superaba a la lingüística y englobaba a todas las ciencias humanas en un proyecto común, que fue la gran ambición del periodo, encuentra su justificación y su estímulo en la definición que da Saussure de la semiología como «ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social».

El tema del corte

Para comprender el paradigma estructuralista, hay que partir por lo tanto del corte saussuriano, en la medida en que el *CLG* fue leído y percibido por toda una generación como el momento fundador. Esto basta para hacer tangible el postulado del corte, incluso si en buena parte es mítico, según algunos especialistas. Sin embargo, y para comprender mejor su alcance, podemos preguntarles para saber si efectivamente hubo un corte entre una lingüística pre y postsaussuriana. Las respuestas a esta pregunta divergen según los lingüistas. Nadie, evidentemente, es tan ingenuo para pensar que el pensamiento lingüístico sale directamente, listo para consumir, de un único individuo llamado Ferdinand de Saussure, pero algunos insisten más en la discontinuidad que representa, y otros en un cambio más continuado.

Françoise Gadet defiende la idea de un corte muy claro entre «la concepción propia del periodo presaussuriano»[5] y la que inaugura

---

[3] *Ibid.*, p. 4.
[4] Algirdas-Julien Greimas, entrevista con el autor.
[5] F. Gadet, *DRLAV. Revue de linguistique*, art. cit., p. 18.

Saussure. La aproximación descriptiva, el predominio del sistema, el deseo de remontarse hasta las unidades elementales a partir de procedimientos construidos y explícitos: ésta es la nueva orientación, ofrecida por Saussure, y que va a constituir el mínimo común denominador del feudo estructuralista. Para Roland Barthes, Saussure representa el verdadero nacimiento de la lingüística moderna: «Con Saussure, hay un cambio epistemológico: el analogismo ocupa el lugar del evolucionismo, la imitación es sustituida por la derivación»[6]. En su entusiasmo, Roland Barthes presenta a Saussure incluso como portador de un modelo democrático, gracias a la homología que se puede establecer entre contrato social y contrato lingüístico. Toda una filiación remite aquí a un arraigo de larga duración del estructuralismo. Esta corriente, en efecto, debe mucho al romanticismo alemán, que ya había defendido la concepción de un arte como estructura que escapa a la imitación de lo real. La poesía debía ser un discurso republicano, según los hermanos Schlegel[7].

Claudine Normand profesora de lingüística en París-X, que llega a la lingüística a partir de la idea del corte saussuriano, ve un corte, pero no donde se lo coloca habitualmente: «Es difícil de situar: el discurso saussuriano es muy confuso puesto que está atrapado en el discurso positivista de su época»[8]. La aportación esencial de Saussure no sería el descubrimiento de lo arbitrario del signo, de lo que todos los lingüistas estaban ya convencidos a fines del siglo XIX. Todos los trabajos comparatistas habían adoptado ya el punto de vista convencionalista y rechazado el modelo naturalista. Sin embargo, «él hace otra cosa, lo relaciona con el principio semiológico, es decir, con la teoría del valor, lo que le permite decir que en la lengua no hay más que diferencias sin signo opositivo»[9]. La ruptura se situaría entonces esencialmente en el nivel de la definición de una teoría del valor, en los principios generales de descripción, en la abstracción del procedimiento. Su noción de sistema es la expresión de la construcción de una vía abstracta, conceptual, puesto que un sistema no se observa, y sin embargo cada elemento lingüístico depende de él. En cuanto al distingo diacronía/sincronía, Claudine Normand considera que estaba ya en gestación antes de Saussure, especialmente en todos los trabajos de dialectología que naturalmente iban a dar prioridad a la sincronía en su recogida de los dialectos, a falta de huellas escritas.

---

[6] R. BARTHES, «Saussure, le signe, la démocratie». *Le Discours social* 3-4. (abril 1973) [reimp. en: *L'Aventure sémiologique*, Le Seuil, 1985, p. 221; ed. cast: *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997].

[7] Ver T. TODOROV, *Théories du symbole*, Le Seuil, 1977.

[8] Claudine Normand, entrevista con el autor.

[9] *Ibid.*

Sobre este punto, Saussure no habría hecho más que «sistematizar las cosas que comenzaban a decirse, a hacerse»[10].

Jean-Claude Coquet, por su parte, retrasa hasta el siglo XIX e incluso hasta fines del XVIII los grandes movimientos constitutivos de la lingüística contemporánea. La noción de sistema precedía a Saussure: «Es en primer lugar una noción taxonómica y por lo tanto es del lado de los biólogos donde se ven los primeros esfuerzos coronados por el éxito. Es la época de Goethe y de Geoffroy Saint-Hilaire»[11]. Con Saussure no se habría producido más que un endurecimiento de la idea de sistema, quien, para darle el máximo alcance, reduce su campo de estudios a los sistemas sincrónicos dejando de lado los aspectos históricos, pancrónicos. Jean-Claude Milner, según Michel Foucault, ve en Bopp la base esencial, la de la constitución de una gramática que surge del universo de la «época clásica», de la representación. Saussure simplemente habría dado forma a los principios fundamentales que necesitaba la lingüística de su época, o sea, la lingüística histórica. Ahora bien, ésta necesitaba una lingüística general desde fines del siglo XIX, para vincularse así con un periodo anterior donde la lingüística general existía antes de ser marginada por el historicismo de las investigaciones filológicas: «Por lo tanto no hay que privilegiar el punto de vista discontinuista»[12], puesto que lingüística general es un término que existe desde la década de 1880. En cuanto a André Martinet, si bien contribuyó mucho a que se leyese y conociese a Saussure, considera que con el distingo que establece entre lengua y habla cede ante la presión de la Sociología y «ha quebrado su programa de estudiar el fenómeno lingüístico en sí mismo y por sí mismo»[13]. Según él, hay que esperar al Círculo de Praga y a la fonología para ver cómo se define el programa realmente fundador del estructuralismo: «Soy saussuriano, pero, y esto lo digo con la mayor admiración por Saussure, él no es el fundador del estructuralismo»[14].

Predominio de la sincronía

André Martinet critica sobre todo el hecho de que se evite el gran problema que se planteaba en época de Saussure y que no encuentra respuesta en el *CLG*: ¿por qué los cambios fonéticos son regulares? Para captar este problema, no era necesario encerrar la estructura en

---

[10] *Ibid.*
[11] Jean-Claude Coquet, entrevista con el autor.
[12] Sylvain Auroux, entrevista con el autor.
[13] André Martinet, entrevista con el autor.
[14] *Ibid.*

la sincronía, en lo estático: «Una estructura se mueve»[15]. Las categorías saussurianas, sin embargo, van a servir de instrumento epistémico al estructuralismo generalizado, incluso aunque los diferentes trabajos se tomen algunas libertades con la letra saussuriana para adaptarla a la especificidad de su campo. La inflexión mayor será el predominio concedido a la sincronía. Saussure ilustra este privilegio y su corolario, la insignificancia de la historicidad, con la metáfora del ajedrez. La inteligencia de la partida es el resultado de la visión del lugar y de las combinaciones posibles de las piezas en el tablero: «Es totalmente indiferente que se haya llegado ahí por un camino o por otro»[16]. Las leyes internas que rigen una lengua pueden ser establecidas mediante el estudio de la combinación recíproca de unidades discretas. Esta tesis de la independencia de la investigación sincrónica para tener acceso al sistema rompe con la trayectoria de los comparatistas y de la filosofía clásica, basada en la investigación de los sucesivos préstamos, de los diversos estratos en la constitución de las lenguas.

Esta inversión de perspectiva relega a la diacronía al estatuto de simple derivado, y la evolución de una lengua va a ser concebida como el paso de una sincronía a otra sincronía. No podemos dejar de pensar en las epistemes foucaultianas, incluso aunque la referencia a Saussure en Michel Foucault no es del todo explícita. Esta hazaña permitió a la lingüística liberarse de la tutela de la historia, favoreciendo su autonomía como ciencia, pero al precio de una ahistoricidad, y por lo tanto de una amputación, que quizás era necesaria para romper con el evolucionismo, pero que llevará a aporías por no haber sabido tratar dialécticamente los lazos diacronía/sincronía. Pero Saussure ha permitido mostrar que una lengua no cambia siguiendo las mismas leyes que la sociedad, y por lo tanto comprender que una lengua no es la simple expresión de algún particularismo racial, como pensaban los lingüistas del siglo XIX que reconstruían la historia de las sociedades indoeuropeas a través de las lenguas atestiguadas.

El cierre de la lengua

La otra inflexión esencial del enfoque saussuriano es el repliegue de la lengua sobre sí misma. El signo lingüístico une no una cosa con su nombre, sino un concepto con una imagen acústica con un lazo

---

[15] *Ibid.*

[16] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1972], Payot, 1986, p. 126 [ed. cast.: *Curso de lingüística general*, múltiples eds.].

arbitrario que remite la realidad, el referente, al exterior del campo de estudio para definir la perspectiva, por definición restringida, del lingüista. El signo saussuriano no abarca entonces más que la relación entre significado (el concepto) y significante (imagen acústica), excluyendo el referente. Esto es lo que opone el signo al símbolo, puesto que este último conservaría un lazo natural dentro de la relación significado/significante. «La lengua es un sistema que sólo conoce su propio orden» – «La lengua es forma y no sustancia»[17]. En este sentido, la unidad lingüística, por su doble aspecto fónico y semántico, remite siempre a todas las demás en una combinatoria puramente endógena.

La función referencial, llamada también denotación, es por lo tanto rechazada. Se sitúa a otro nivel, el de las relaciones entre el signo y el referente. Si bien Saussure no otorga ningún predominio al significante en relación con el significado, que son para él indisociables como dos caras de una hoja de papel, el significante se define por su presencia sensible, mientras que el significado se caracteriza por su ausencia: «El signo es a la vez marca y ausencia: doble en origen»[18]. Esta relación desigual, constitutiva de la significación, será retomada, especialmente por Jacques Lacan, para reducir el significado en beneficio del significante, en una torsión que acentúa todavía más el carácter inmanente del enfoque de la lengua. Con esta orientación inmanentista, Saussure limita su proyecto y escapa a toda correlación entre dos de sus proposiciones: «Aquella según la cual la lengua es un sistema de signos, y aquella según la cual la lengua es un sistema social»[19]. Encierra a su lingüística en un estudio restrictivo del código, separado de sus condiciones de aparición y de su significado.

Saussure elige entonces el signo frente al sentido, remitido al pasado metafísico, elección que se convertirá en una de las características del paradigma estructuralista. Esta formalización va a permitir realizar progresos considerables en la descripción de las lenguas, pero pronto va a transformarse de medio en fin, y con este título va a ser en muchas ocasiones ocultadora, cuando no mixtificadora en su repliegue. Dos formas de desglose permiten la comprensión de la combinatoria externa de la lengua: las relaciones de contigüidad, llamadas sintagmáticas, lineales, y las relaciones *in absentia*, que Saussure denomina relaciones asociativas, y que serán retomadas más tarde en la noción de paradigma.

---

[17] *Ibid.*, pp. 43, 157, 169.

[18] O. DUCROT, T. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique du langage*, Le Seuil, 1972, p. 133 [ed. cast.: *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Madrid, Siglo XXI de España, 1983].

[19] L.-J. CALVET, *Pour et contre Saussure*, Payot, 1975, pp. 82-83.

Si bien la vía saussuriana es entonces por definición restrictiva, sin embargo se inscribe en una ambición considerable de construcción de una semiología general que integre a todas las disciplinas que se interesan por la vida de los signos en el seno de la vida social: «La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general»[20]. Es en la plasmación de este ambicioso programa donde se inscribe el proyecto estructuralista, agrupando alrededor de un mismo paradigma a todas las ciencias del signo. Es este impulso el que va a hacer de la lingüística la ciencia piloto, en el centro del proyecto, provista de un método que puede invocar resultados; va a ofrecerse como el crisol, el *melting-pot*, de todas las ciencias humanas.

De todos modos, hay que matizar el carácter excepcional e innovador de esta configuración en el paisaje intelectual francés, si lo comparamos con la situación similar que se produce en Alemania en el siglo XIX, donde la filología y la gramática comparada son las primeras disciplinas en institucionalizarse bajo la forma de la ciencia moderna. La comparación del número de cátedras universitarias, de créditos, de revistas que sirven como indicadores confirman esta prioridad: «Creo que la gramática comparada era más cara que la física en la Alemania del siglo XIX»[21]. La filiación saussuriana mantendría en lo esencial, por lo tanto, el *CLG*, que no es más que uno de los aspectos de la personalidad de Saussure; su lado sistemático, formalista, se enarbola como programa, que sin embargo se enuncia en sus cursos como una improvisación sin notas, apenas un trozo de papel doblado en cuatro, según los testimonios de sus alumnos.

¿Dos Saussures?

El binarismo reaparece en los centros de interés y la propia personalidad del lingüista ginebrino, que frecuentemente viajaba de Ginebra a Marsella; en estos viajes regulares, se llevaba pequeños cuadernos que llenaba de meditaciones sobre los textos védicos y saturnales de la poesía sagrada de la India y de Roma. Llenó así doscientos cuadernos sobre los anagramas y llevó a cabo toda una investigación cabalística para ver si había un nombre propio diseminado en el interior de estos textos que fuese a la vez el destinatario y el destino último del mensaje.

Perturbado por sus descubrimientos, Saussure se interesa incluso durante los años 1895-1898 por las sesiones de espiritismo. Esta dua-

[20] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, cit., p. 33.
[21] Sylvain Auroux, entrevista con el autor.

lidad, por otra parte, no es exclusiva de Saussure y se encuentra en otros científicos. Así sucedía con Newton, que llenaba miles de páginas sobre alquimia a la vez que redactaba sus *Principia*. El fundador de la mecánica clásica y de la racionalidad occidental iba también a la búsqueda de la piedra filosofal. Existiría entonces, en el que Louis-Jean Calvet llamó el segundo Saussure[22], la idea de la existencia de un lenguaje bajo el lenguaje, de una codificación consciente o inconsciente de las palabras por debajo de las palabras, una búsqueda de las estructuras latentes de la que no hay rastro en el *CLG*, en el Saussure oficial, el que se ve desde la platea. Saussure fue incluso invitado en 1898 por un profesor de psicología de Ginebra, Fleury, para examinar el caso de glosolalia de la señorita Smith, que bajo hipnosis afirmaba hablar sánscrito. Saussure, profesor de sánscrito, dedujo que «no era sánscrito, pero que no había nada que fuese en contra del sánscrito»[23].

Todos estos cuadernos fueron celosamente mantenidos en secreto por la familia, y sólo en 1964 Jean Starobinski pudo publicar parcialmente estos anagramas[24]. Fue posible abrir entonces toda una nueva dirección en las investigaciones apoyándose en este descubrimiento, a mediados de los años sesenta, especialmente con Julia Kristeva. Se puede hablar, siguiendo a Jakobson, de «segunda revolución saussuriana», inhibida durante mucho tiempo.

El sujeto ausente

Esta segunda filiación permitiría la vuelta del sujeto. Éste sin embargo se reduce en el *CLG* explícitamente a algo insignificante, cuando no al silencio, con el distingo esencial que establece Saussure entre lengua y habla. Esta oposición abarca la diferenciación entre social e individual, concreto y abstracto, contingente y necesario; a este respecto, la ciencia lingüística debe limitarse a tener como objeto la lengua, único objeto que puede dar lugar a una racionalización científica. La consecuencia de ello es la eliminación del sujeto parlante, del hombre de palabra: «La lengua no es una función del sujeto parlante, es el producto que un individuo registra pasivamente [...]. La lengua, distinta del habla, es un objeto que se puede estudiar por separado»[25]. La lingüística no accede al estatuto de ciencia para Saussure más que a condición de delimitar claramente su objeto específico: la lengua, y

---

22 L.-J. Calvet, *Pour et contre Saussure*, cit., 1975.

23 Louis-Jean Calvet, entrevista con el autor.

24 J. Starobinski, *Mercure de France*, febrero de 1964; más tarde *Les Mots sous les mots*, 1971.

25 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, cit., p. 30.

por lo tanto librarse de las escorias de la palabra, del sujeto, de la psicología. El individuo es expulsado de la perspectiva científica saussuriana, víctima de una reducción formalista en la que ya no tiene lugar.

Esta negación del hombre, ángulo muerto del horizonte saussuriano, va a convertirse también en un elemento esencial del paradigma estructuralista, más allá del campo lingüístico. Lleva hasta el paroxismo un formalismo que, tras haber expulsado ya al sentido, excluye al locutor para llegar a una situación en la que «todo sucede como si nadie hablase»[26]. El precio a pagar por la lingüística moderna para imponerse es, como vemos, demasiado alto a causa de sus negaciones de principio y de sus consecuencias. Pero incluso en esto la singularidad de Saussure debe volver a ponerse en relación con la tradición de los comparatistas alemanes del siglo XIX: éstos buscaban las verdaderas estructuras en la lengua, considerando que la actividad de habla destruía la estructura del lenguaje. Esta corriente consideraba ya, por lo tanto, que era necesario restablecer una estructura de la lengua, que se encontraba fuera de lo que se hacía con ella. Saussure, también en este caso, no habría hecho más que sistematizar algo que ya existía anteriormente.

Detrás de esta oposición lengua/habla hay para Oswald Ducrot dos planos que Saussure confunde «y que sería interesante, y es lo que yo he intentado hacer, distinguir cuidadosamente»[27]. La oposición lengua/habla puede ser considerada en primer lugar como la diferenciación entre lo dado (el habla) y lo construido (la lengua). Este distingo metodológico o epistemológico es indispensable, siempre válido; es incluso la condición de la aproximación científica, pero no presupone la segunda oposición que hace Saussure, ésta discutible, entre un sistema lingüístico abstracto del que el sujeto es expulsado, y la actividad de habla, entre un código objetivo y la utilización de este código por los sujetos. Pero toda la corriente saussuriana de los años sesenta retomará masivamente esta confusión entre los dos niveles, y fundamentará los temas de la muerte del hombre, del antihumanismo teórico. Va a llevar hasta al paroxismo la esperanza cientificista, por fin libre del sujeto de la enunciación.

[26] C. HAGÈGE, *L'Homme de parole*, Gallimard, col. Folio, 1985, p. 305.
[27] Oswald Ducrot, entrevista con el autor.

8

EL HOMBRE ORQUESTA: ROMAN JAKOBSON

El éxito del estructuralismo en Francia es, entre otras cosas, el resultado de un encuentro especialmente fecundo, en 1942 en Nueva York, entre Claude Lévi-Strauss y Roman Jakobson. Nacida a raíz de un malentendido, esta amistad va a producir su máximo brillo en la unidad de sus respectivas obras, que pertenecen al mismo movimiento de pensamiento y de método. Si bien Jakobson se equivoca cuando ve en Lévi-Strauss a la persona con la que va a poder beber toda la noche, su complicidad nunca va a ser desmentida. En el otoño de su vida, Roman Jakobson envía una separata a su amigo con la dedicatoria: «A mi hermano Claude». Por un lado, Lévi-Strauss toma prestado el modelo fonológico en el que lo inicia Jakobson; por otro, Jakobson abre la lingüística a la antropología.

Con el capítulo, con forma de programa: «El lenguaje común de lingüistas y antropólogos»[1], Jakobson pone de relieve el papel de la teoría matemática de la comunicación y de la teoría de la información en el progreso de la lingüística desde Saussure y Peirce, su contemporáneo. Es necesario por lo tanto abrir resueltamente la lingüística al campo del significado, poner fin al juego del escondite entre signo y significado: «Nos encontramos ante la tarea de incorporar los significados lingüísticos a la ciencia del lenguaje»[2]. Se abre por tanto un amplio programa común de investigaciones tanto al lingüista como al antropólogo en la conmutación de códigos de una lengua a otra,

---

[1] R. JAKOBSON, texto final de la conferencia de antropólogos y lingüistas ofrecida en la Universidad de Indiana en 1952: *Essais de linguistique générale* [1963, Minuit], Points-Seuil, 1970 [ed. cast.: *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Ariel, 1975].

[2] *Ibid.*, p. 42.

posible por el isomorfismo de sus estructuras internas. La misma voluntad de universal aparece en Jakobson y en Lévi-Strauss: «Ha llegado el momento de acometer la cuestión de las leyes universales del lenguaje»[3]. Se percibe aquí la misma voluntad de anclaje en la modernidad de las ciencias exactas. Jakobson compara los desarrollos recientes de la lingüística general, su paso de la aproximación genética a la vía descriptiva, con la transformación de la mecánica clásica en mecánica cuántica: «Tanto la lingüística estructural como la mecánica cuántica ganan en determinismo mórfico lo que pierden en determinismo temporal»[4].

Esta apertura a la antropología por parte de Jakobson no data sin embargo de su encuentro con Lévi-Strauss. Es anterior en la medida en que Jakobson se sitúa en la doble filiación de la lingüística europea y los hallazgos de una lingüística americana, basada en el trabajo de los antropólogos a partir de las lenguas amerindias, de la etnolingüística: Sapir, Boas... También esta tradición, por caminos diferentes de los de Saussure, ha colocado el acento en el predominio de lo descriptivo de las lenguas y la manifestación de su estructura interna. En efecto, era necesario encontrar la coherencia de estas lenguas lo más rápido posible en la medida en que estaban en trance de desaparecer a gran velocidad.

Pero antes de integrarse en la vida americana, Roman Jakobson hizo un recorrido asombroso. Auténtico trotamundos del estructuralismo, debe su posición central, su proyección, a un recorrido que lo lleva de Moscú a Nueva York, pasando por Praga, Copenhague, Oslo, Estocolmo, Uppsala, sin contar sus frecuentes viajes a París. Describir su itinerario supone seguir todas las idas y venidas del paradigma estructuralista naciente a escala internacional.

El Círculo lingüístico de Moscú

Personalidad especialmente receptiva a todo lo que tenga que ver con la modernidad, tanto en el arte como en la ciencia, Roman Jakobson nace el 11 de octubre de 1896 en Moscú. Muy pronto su interés se dirige hacia los cuentos, que devora ansiosamente, porque es un «lector empedernido»[5] desde la edad de ¡seis años! También aprende muy joven diversas lenguas extranjeras, francés, alemán, descubre la poesía: Pushkin, Verlaine, y Mallarmé ¡a los doce años!

---

[3] *Ibid.*, 1957, p. 72.
[4] *Ibid.*, 1957, p. 74.
[5] R. Jakobson, entrevista realizada por T. Todorov: *Poétique* 57 (febrero 1984), p. 4.

En 1912 se produce el choque, al adherirse a una nueva corriente especialmente creativa: la corriente futurista. Lee los poemas de Velimir Khlebnikov, luego los de Vladimir Mayakovski, del que se hará amigo, así como del pintor Kazimir Malevitch: «Yo crecí en un medio ambiente de pintores»[6]. Jakobson tiene en común con Lévi-Strauss esta proximidad con la pintura, que para él encarna la cultura creativa en lo que tiene de más intenso.

En 1915, Jakobson está entre los que toman la iniciativa de la creación del Círculo lingüístico de Moscú, que se propone la tarea de promover la lingüística y la poética. La primera sesión del Círculo tiene lugar en el comedor de la casa de los padres de Jakobson. Pero el hecho de animar un Círculo en plena guerra bajo el régimen zarista es peligroso, y rápidamente se vinculará al Comité de dialectología de la Academia de Ciencias. Este impulso al estudio de la lingüística proviene por lo tanto en lo esencial, en el caso de Jakobson, de los medios formalistas y futuristas. La filiación saussuriana es más tardía, puesto que Jakobson no descubre el *CLG* hasta 1920 en Praga. Sin embargo, el encuentro decisivo con el príncipe Nicolai Troubetzkoy es en 1914-1915, cuando le habla de los trabajos franceses de la escuela de Meillet.

Troubetzkoy era, según Antoine Meillet, el cerebro de la lingüística moderna. Va a estar en el origen de su decisiva renovación gracias a la fonología. Una gran amistad lo va a unir a Jakobson, sobre todo después de 1920 y hasta su muerte en 1938, hasta el punto de que Jakobson dice no saber qué es suyo y qué de su amigo, hasta tal punto eran numerosos y fructíferos sus apasionados intercambios: «Era una cooperación asombrosa, nos necesitábamos mutuamente»[7]. Lee a Husserl, las *Investigaciones lógicas*, «que ha sido quizá la mayor influencia en mis trabajos teóricos»[8]. A comienzos del año 1917, participa en la creación en San Petersburgo del *Opoyaz*; este círculo de San Petersburgo es una sociedad para el estudio del lenguaje poético. Desarrolla también las relaciones entre teoría, poética y práctica, entre poetas (Eikhenbaum, Polivanov, Yakoubinski y Chklovski): «El aspecto lingüístico de la poesía fue deliberadamente destacado en todas estas empresas»[9]

Jakobson defiende entonces la idea de la inmanencia del estudio del texto literario, de su coherencia interna, que hace de él un todo

---

6 *Ibid.*, p. 12.

7 R. Jakobson, *Archives du XXe siècle*, de J.-J. Marchand, entrevistas del 10 de febrero de 1972, 2 de enero de 1973, 14 de septiembre de 1974, redifusión, La Sept, octubre de 1990.

8 *Ibid.*, p. 16.

9 R. Jakobson, prefacio a T. Todorov: *Théorie de la littérature*, Le Seuil, 1965.

más que una suma de partes. Jakobson, que desea alcanzar así la unión entre creación y ciencia, gracias a la lingüística, espera hacer que esta última acceda al estadio de ciencia nomotética. El lenguaje poético le ofrece una buena base de partida por su carácter fundamentalmente autotélico que lo diferencia del lenguaje cotidiano, determinado por elementos exteriores a su lógica propia, y por lo tanto demasiado marcado de heterotelismo. Esta vía formalista se acomoda mal a la capa de plomo estalinista que cae sobre Rusia en los años veinte y treinta.

El Círculo de Praga

Al contrario que su amigo E. Polivanov, que se queda en Rusia, Jakobson abandona su país por Checoslovaquia, a la que llega primero como intérprete de la misión de la Cruz Roja soviética en Praga. «Es por tanto un accidente de la historia que se haya desarrollado el estructuralismo en Occidente»[10]. En efecto, hubiera podido desarrollarse en la Unión Soviética, y los soviéticos hubieran podido encontrarse entonces en la vanguardia de las investigaciones lingüísticas. Es verdad que algunos lingüistas como E. Polivanov eligieron permanecer en Rusia, pero muy pronto van a ser liquidados, ellos y sus obras, por las autoridades soviéticas. Esta represión prueba además, *a contrario*, los límites de las tesis formalistas: pone de manifiesto el envite político de la escritura y contradice de hecho el postulado formalista según el cual la literatura no tiene otro fin que ella misma, más allá de todo contexto histórico. Jakobson se convierte en agregado cultural soviético en la embajada de Praga, gracias al embajador Antonov que había tomado el Palacio de Invierno en octubre de 1917 bajo la dirección de Trotski, crimen suficiente para ser suprimido también poco después: «Antonov es retirado con toda la embajada, que será fusilada de la A a la Z, incluidos los ordenanzas y la asistenta»[11].

Jakobson se aburre en Praga. Se orienta entonces hacia los poetas checos y, en sus encuentros, les traduce a los poetas rusos al checo, puesto que en esa época la cultura rusa no era todavía la de un país hermano. Es en esta lectura en checo de Gorki, Mayakovski..., en traducciones improvisadas que dan lugar a discusiones apasionadas cuando Jakobson «descubre de repente la diferencia de musicalidad entre estas dos lenguas, la diferencia de tonalidad entre el ruso y el

[10] Marina Yaguello, entrevista con el autor.
[11] Jean-Pierre Faye, entrevista con el autor.

checo, dos lenguas muy cercanas por sus raíces y bases léxicas, pero que tienen una elección fonólogica muy distinta, aunque lo bastante próxima para que se perciba que hace falta muy poco para que la diferencia pertinente cambie»[12].

La fonología estructural nace así de esta interacción entre lenguas naturales, lenguajes culturales y lengua poética. Jakobson vuelve a encontrarse con el príncipe ruso Nicolai Troubetzkoy, al que conocía desde 1915, y que se había refugiado en Viena huyendo de la Revolución rusa. El 16 de octubre de 1926, a iniciativa de los checos Vilém Mathesius, Makarovsky, J. Vachek... y de los rusos Nicolai Troubetzkoy, Roman Jakobson y Sergei Karcevski se funda el Círculo lingüístico de Praga. De ahí partirían los trabajos de este Círculo desde 1929, que definirán un programa explícitamente estructuralista: «Éste [el círculo] se ha dado a sí mismo el nombre de estructuralista, al ser su concepto fundamental la estructura, concebida como un conjunto dinámico»[13]. El Círculo de Praga sitúa sus trabajos tanto en la filiación saussuriana como en la del formalismo ruso, de Husserl, de la *Gestalt*, y establece además lazos con el Círculo de Viena. «Las tesis de 1929» del Círculo de Praga tendrán valor de programa para varias generaciones de lingüistas. Definen una estricta diferenciación entre el lenguaje interno y el lenguaje manifiesto: «En su papel social, hay que diferenciar el lenguaje siguiendo la relación existente entre él y la realidad extralingüística. Tiene bien una función de comunicación, es decir, que está dirigido hacia el significado, o bien una función poética, es decir, que está dirigido hacia el propio signo»[14]. El Círculo de Praga se propone esencialmente consagrarse al estudio, hasta entonces olvidado, del lenguaje poético.

Profesor de la Universidad de Brno hasta 1939, Jakobson, en tanto que vicepresidente del Círculo, va a contribuir a la difusión del programa estructuralista en Occidente, y especialmente gracias al primer Congreso de lingüística general de La Haya, del 10 al 15 de abril de 1928. El Círculo de Praga llega a este Congreso con tesis modernistas cuidadosamente puestas a punto previamente. Así, los dos primeros días serán dedicados, bajo su impulso, a cuestiones de orden teórico: «Por primera vez, hemos empleado el término de lingüística estructural y funcional. Hemos planteado la cuestión de la estructura como algo central, sin la que nada en lingüística puede ser tratado»[15]. Jakobson mantendrá también excelentes relaciones con el Círculo de Copenhague, creado en 1939 por Louis Hjelmslev y Brondal, ambos

---

[12] *Ibid.*

[13] J. MUKAROVSKY, reproducido en *Change*, Le Seuil, núm. 3, 1971.

[14] «Las tesis de 1929», publicadas por *Change*, Le Seuil, 1969, p. 31.

[15] R. Jakobson, *Archives du XXe siècle*, de J. J. Marchand, cit.

invitados a dar conferencias ante el Círculo de Praga. Jakobson aparece también en la revista del Círculo de Copenhague, *Acta lingüistica*, a pesar de los desacuerdos, especialmente con Hjelmslev que, según Jakobson, quiere ir demasiado lejos en su voluntad de eliminar toda sustancia fónica y semántica del estudio de la lengua.

Pero la colaboración de los Círculos de Praga y de Copenhague va a fracasar también por razones históricas, con la invasión de Checoslovaquia por las tropas nazis en 1939. Jakobson huye a Dinamarca, y luego a Noruega y Suecia. Pero las tropas nazis avanzan cada vez más hacia el oeste, y Jakobson debe abandonar Europa para encontrar refugio en 1941 en Nueva York, en la École libre des hautes études. Ahora bien, paralelamente se estaba formando en 1934 un Círculo lingüístico en Nueva York. Llega entonces a una tierra receptiva a sus tesis, y la revista que abrirá el Círculo en 1945, *Word*, cuenta a Jakobson entre los miembros de su comité de redacción. El primer número es por otra parte un compendio del programa estructuralista, puesto que trata de las aplicaciones del programa del análisis estructural en lingüística y en antropología. Y como *Word* se propone como objetivo consolidar «la cooperación entre lingüistas americanos y europeos de diversas escuelas»[16], es comprensible que una vez más Jakobson se encuentre entre los mejor colocados para conseguir una empresa semejante.

El momento más fecundo y fundador se sitúa en Praga en los años veinte-treinta. Ahora bien, el Círculo de Praga, aunque sitúa sus tesis en una perspectiva saussuriana, también marca sus distancias respecto a Saussure sobre diversos puntos esenciales. En primer lugar, el Círculo de Praga define su concepción de la lengua como un sistema funcional. Ahora bien, «el adjetivo funcional introduce una teleología que le es [a Saussure] ajena, más inspirada en las funciones de Bühler»[17]. Por otra parte, las tesis de Praga marcan sus distancias en relación con el corte saussuriano: diacronía/sincronía, rechazando plantear esta cesura como una barrera infranqueable. Jakobson rechaza varias veces esta línea de separación y prefiere la noción de sincronía dinámica: «Sincrónico no es igual a estático»[18]. Más que un modelo lingüístico, lo que va a constituir el núcleo racional del estructuralismo, el modelo de los modelos, es la fonología estructural.

En Praga, el mejor especialista en este estricto dominio fonológico es Nicolai Troubetzkoy, que escribe lo que se va a convertir en un

---

[16] *Word*, editorial, núm. 1 (1945).
[17] F. Gadet, *DRLAV*, *Revue de Linguistique* 40 (1989), p. 8.
[18] R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Le Seuil, 1963, pp. 35-36.

clásico, los *Principios de fonología* (1939). Define aquí el fonema por su posición en el sistema fonológico; el método consiste en descubrir las oposiciones fónicas, teniendo en cuenta cuatro rasgos distintivos que son la nasalidad, el punto de articulación, la labialización y la apertura. Vuelve a aparecer aquí el principio saussuriano de la diferencia pertinente, de la investigación de unidades mínimas de pertinencia: el fonema. Se retoma la separación del referente propia de Saussure, así como la búsqueda de las leyes internas del código de la lengua. La fonología se separa de toda realidad extralingüística. Esta descripción del material sonoro que quiere realizar la fonología va a llevar en el caso de Jakobson a un cuadro en el que agrupa todos los rasgos pertinentes a partir de doce operaciones binarias, que se supone que resumen todas las oposiciones en todas las lenguas del mundo, y por lo tanto realizan el sueño de universalidad que anima la corriente estructuralista[19]. La idea central de fonólogo sigue siendo la de la búsqueda de la invariabilidad tras la variabilidad.

Igual que el lenguaje formal matemático, el código fonemático es para Jakobson de entrada binario, desde la infancia. El binarismo está en el centro del sistema fonológico donde se vuelve a encontrar el pensamiento dicotómico de Ferdinand de Saussure. Al dualismo del signo entre significado y significante, entre lo sensible y lo inteligible, responde la binaridad del sistema fonológico.

La apertura hacia el psicoanálisis

Jakobson va a permitir especialmente ampliar el campo de difusión del modelo fonológico al psicoanálisis gracias a los estudios sobre la afasia. Él distingue en efecto en este problema del lenguaje dos tipos de alteración que permiten describir los mecanismos de la adquisición del lenguaje, por lo tanto de sus leyes propias y de obtener lecciones clínicas sobre dos tipos de disfunciones. Opone la combinación de signos entre sí y la selección, que es la posibilidad de sustituir uno de los términos por el otro. Retoma así la oposición saussuriana entre sintagma y asociación. Este distingo le permite percibir dos tipos de afasia: «Para los afásicos del primer tipo (deficiencia en la selección), el contexto constituye un factor indispensable y decisivo [...] Cuanto más dependen del contexto sus palabras, mejor se desempeña en su tarea verbal. [...] Así, es solamente el armazón, los eslabones de conexión de la comunicación, lo que se salvaguarda en

---

[19] R. Jakobson, Los doce rasgos de sonoridad, en «Phonologie et phonétique» [1956], en *Essais de linguistique générale*, cit., pp. 128-129.

este tipo de afasia»[20]. Este tipo de afasia se opone a aquel en el que el enfermo sufre una deficiencia en cuanto al contexto, de trastorno de contigüidad, lo que lleva al agramatismo o amontonamiento de palabras. Jakobson relaciona los dos fenómenos con las dos grandes figuras de la retórica que son la metáfora, imposible en el primer caso de afasia, o sea, en el caso del problema de similitud, y la metonimia, imposible en el caso del problema de contigüidad.

Jacques Lacan, que conoce a Jakobson en 1950, y que se convertirá en su amigo íntimo, retomará este distingo desplazándolo al campo freudiano alrededor de las nociones de condensación y desplazamiento para explicar el modo de funcionamiento del inconsciente. «La fonología ha servido de modelo a las disciplinas que tienen una relación con el lenguaje, disciplinas que tienen una formalización bastante débil. La fonología les presenta un sistema de formalización por pares, por oposiciones, a la vez simple y seductor, por lo tanto exportable. Es la fonología el elemento portador del estructuralismo»[21]. Sin embargo, este modelo puesto a punto a fines de los años veinte no va a conocer su verdadera expansión hasta después de la Segunda Guerra Mundial; y habrá que esperar a fines de los años sesenta en Francia para verlo institucionalizarse. Para comprender esta diferencia, hay que considerar la situación de la lingüística en Francia en los años cincuenta.

---

[20] R. Jakobson, «Deux aspects du langage et deux types d'aphasie» [1956], en *Essais de linguistique générale*, cit., pp. 50-51.

[21] Jean-Claude Chevalier, entrevista con el autor.

9

UNA CIENCIA PILOTO SIN AVIÓN: LA LINGÜÍSTICA

En Francia, la efervescencia lingüística tal y como se manifiesta en Europa en los años treinta tuvo una prolongación inmediata, pero una distorsión va a plantear problemas. Lastres institucionales van a frenar la implantación universitaria de la lingüística moderna: ésta va a poner sitio a la fortaleza de la Sorbona, sin éxito. Es una auténtica estrategia de asedio que será necesaria para ganar una partida tanto más difícil cuanto que las posiciones de los mandarines están sólidamente establecidas.

El medio de los lingüistas franceses, dominado por la personalidad de Antoine Meillet y que dispone de una sociedad lingüística y de un *Bulletin* de esta sociedad, se mantiene al corriente de la revolución en curso; pero si bien la información circula, se mantiene algo ajena a las preocupaciones de investigadores fundamentalmente marcados por su función clásica y atrapados por el peso de las tradiciones clásicas grecolatinas. La modernidad de los métodos estructurales tuvo dificultades para penetrar a fondo en un medio sin embargo abierto y que cuenta –con Antoine Meillet, Grammont o Vendryès– con discípulos de Saussure, marcados sin embargo más por el Saussure comparatista de fines del siglo XIX que por el Saussure del *CLG*.

En cuanto a la Universidad, está completamente al margen de estas preocupaciones, y su sueño va a prolongarse durante mucho tiempo, a pesar de los repetidos ataques. Lo que caracterizaba a la lingüística en Francia en los años treinta coincide con lo que va a hacer que el edificio se venga abajo en 1968: el centralismo. En este campo, la autoridad de Antoine Meillet parece ser exclusiva. El clasicismo de las formaciones, y por lo tanto de las orientaciones, con algunas excepciones, es lo que predomina en la época. Por lo general, los lingüistas eran agregados de gramática, y por lo tanto defensores de una lin-

güística muy tradicional. Sin duda había casos atípicos, como el de Guillaume, que va a agrupar a su alrededor a numerosos discípulos en ese enclave de la modernidad que es la École des hautes études: «El caso de Guillaume es interesante. Era empleado de banca. Había reflexionado sobre los problemas de la lingüística por su cuenta. Meillet hizo que lo nombraran encargado de conferencias en 1919-20 en los Hautes études»[1]. Está también el trabajo innovador de Georges Gougenheim, publicado en 1939, *Système grammatical de la langue française*. Pero los que siguen el *cursus* clásico de la agregación tienen todos los números para pasar al lado del fenómeno estructuralista naciente en la lingüística.

Si la modernidad tuvo dificultades para imponerse en la época anterior a la guerra, ¿qué sucede en los años cincuenta? Se constata que el retraso de Francia se acentúa, que la separación entre la Sorbona y los lugares en los que se lleva a cabo la investigación en lingüística es total. En cuanto al que hubiera podido dinamizar el panorama, André Martinet, está en los Estados Unidos, de donde no regresa hasta 1955. Por otra parte, la desaparición de Antoine Meillet en 1936, la muerte de Édouard Pichon en 1940... acentúan el desfase de Francia respecto al resto de Europa y a los Estados Unidos. Si bien la entrada de R. L. Wagner en la Sorbona representa una esperanza de renovación, ésta se ve rápidamente limitada por la cátedra que ocupa, una cátedra de francés antiguo. R. L. Wagner deplora esta situación: «Evidentemente es anormal que Francia sea, en Europa, el país en el que los estudios de lingüística francesa tengan menos éxito entre aquellos cuya función es o será enseñar francés»[2]. Sin embargo hay algunos estudiosos, aquí y allá, que representan polos de renovación, aunque muy aislados. Es el caso de Marcel Cohen, que enseña etíope en Langues orientales y en Hautes études: «Es [M. Cohen], desde antes de 1950, el lingüista más sensible a las novedades [...]. Cohen ha sido para mí un guía muy importante y muy estimulante»[3].

La mayor parte de los que van a conseguir imponer el cambio a fines de los años sesenta están en este momento en plena formación. Ahora bien, esencialmente han salido de las filas más clásicas. Hay sobre todo profesores de francés, agregados de gramática como Jean-Claude Chevalier, Jean Dubois o Michel Arrivé. Para ellos, el encuentro con la lingüística moderna fue tardío, puesto que su formación la ignoraba olímpicamente. Agregado de gramática en 1945, Jean Dubois

---

[1] A. MARTINET, *Langue Française* 63, entrevista con J.-C. Chevalier y P. Encrevé, septiembre de 1984, p. 61.

[2] R. L. WAGNER, prefacio a la *Introduction à la linguistique française*, 1947, citada por J.-C. Chevalier y P. Encrevé, *op. cit.*

[3] B. Quémada, entrevista con J.-C. Chevalier y P. Encrevé, *op. cit.*

no oyó hablar de Saussure hasta ¡1958! Sin embargo seguía los cursos de filología, pero éstos estaban totalmente separados de la lingüística general: «Los clásicos, como yo, al pasar la agregación de gramática, podían perfectamente no saber qué era la lingüística»[4].

Por el contrario, los que no se dedicaban al francés, más separados del clasicismo, tuvieron la oportunidad de descubrir la lingüística moderna, ya fuese en el Collège de France, en los Hautes études, en el Institut de linguistique. Es el caso de Bernard Pottier o de Antoine Culioli. Por lo tanto, es en estos enclaves marginales respecto del dispositivo universitario donde se van a poner las bases de la revolución: «Desde el principio tuve el deseo de ser lingüista... Comencé con la fonética experimental, con Fouché en la Sorbona. Me formé sobre todo en los Hautes études: estuve allí en los años 1944 y siguientes, y de forma muy irregular hasta 1955»[5]. Pero si bien Bernard Pottier participa muy pronto en actividades y publicaciones lingüísticas, es en tanto que hispanista que pudo abrirse a este campo nuevo. En cuanto a Antoine Culioli, se convierte en lingüista, igual que André Martinet, en tanto que especialista en inglés.

A mediados de los años cincuenta, una joven generación de lingüistas comienza por tanto a instalarse en el campo universitario, pero todavía en la periferia, si se exceptúa a Jean-Claude Chevalier, que se convierte en el adjunto más joven de la Sorbona en 1954, gracias a Antoine. En cuanto a Bernard Pottier, se convierte en *mâitre de conférences* [profesor titular] en Burdeos en 1955, Jean Perrot es nombrado encargado de curso en Montpellier, Antoine Culioli y Jean Dubois entran en el CNRS... André Martinet vuelve de los Estados Unidos y reemplaza a Michel Lejeune en la Sorbona. Pero el curso de lingüística general que trae no es más que una optativa para el cuarto curso de la licenciatura en lenguas extranjeras.

La periferia rodea al centro

El soplo de la novedad, en lugar de París, va a venir de las provincias, y el campo va a cercar progresivamente la Sorbona, clave de bóveda del edificio universitario francés. La administración siempre desempeñó un papel dinamizador en esta estrategia de conquista, puesto que es el propio director de la enseñanza superior, Gaston Berger, el que en 1955-1956 crea los primeros centros de investigaciones lingüísticas dentro de la Universidad.

---

[4] Michel Arrivé, entrevista con el autor.
[5] B. Portier, entrevista con J.-C. Chevalier y P. Encrevé, *op. cit.*

En Estrasburgo, Gaston Berger crea el centro de filología romance, donde Imbs y luego Georges Straka multiplican los coloquios internacionales que permiten a los lingüistas franceses ponerse a tono con las investigaciones más modernas y dar a conocer, mediante la publicación de las actas de estos coloquios, el estado más reciente de la investigación. Una verdadera comunidad internacional se reúne por lo tanto en Estrasburgo, alrededor de los investigadores del centro, desde 1956, sobre el tema de las «tendencias actuales de la lingüística estructural», con Georges Gougenheim, Louis Hjelmslev, André Martinet, Knud Togeby...

El director, Gaston Berger, crea también en este ambiente de los años cincuenta un centro de lexicología en Besançon donde está desde 1950 el lexicólogo Bernard Quémada. Este último va a hacer de Besançon un centro especialmente dinámico. Sobrepasa la especialidad lexicológica creando un centro de aprendizaje de las lenguas, y luego un centro de lingüística aplicada que reúne «hasta 2.200 cursillistas durante el verano, frecuentemente durante ocho semanas»[6]. Este centro de formación permite no solamente difundir los métodos nuevos, sino también obtener créditos suplementarios y por lo tanto multiplicar las mesas redondas. Bernard Quémada invita a Besançon a toda la joven generación de lingüistas: Henri Mitterand se convierte en su ayudante, y acuden al centro Algirdas-Julien Greimas, Jean Dubois, Henri Meschonnic, Guilbert, Wagner, Roland Barthes cuando sale *Mitologías*. Esta actividad intensa es sin duda ignorada por la Sorbona, pero comienza a ser conocida por sus publicaciones. Quémada asume la dirección en Besançon de los *Cahiers de Lexicologie*, en 1959, que tira 1.500 ejemplares. Este periódico se dirige ya a un público amplio: «Estaba convencido de que la lexicología era una disciplina clave que no interesaba sólo a los lingüistas, sino a muchos otros campos, los especialistas en literatura, los historiadores, los filósofos, los militares...»[7].

Bernard Quémada, talentudo empresario de la lingüística estructural, lanza otra revista a partir de sus actividades en Besançon en 1960 con los *Études de Linguistique Appliquée*, también con 1.500 ejemplares, con el apoyo de un editor nacional, Didier. La idea de Gaston Berger de soslayar la Sorbona –que había rechazado la creación de estos centros de investigación– se abre paso y permite al joven ayudante Jean-Claude Chevalier romper su aislamiento en la vieja Sorbona participando en los múltiples grupos de trabajo que se forman. Encuentra en el CERM a los lingüistas miembros del PCF –Jean Dubois, Henri Mitterand, Antoine Culioli– y multiplica sus viajes a

[6] J.-C. CHEVALIER, P. ENCREVÉ, *Langue Française* 63 (septiembre 1984).
[7] B. Quémada, entrevista con J.-C. Chevalier y P. Encrevé, cit.

Besançon: «Se reunían todos allí durante las vacaciones, estaban Barthes, Dubois, Greimas, y había noticias de los primos de América»[8].

Si bien una cierta efervescencia afecta al medio de los lingüistas, los métodos estructurales van a tener todavía más dificultades para rozar a los especialistas en literatura que están en el corazón del dispositivo de las humanidades clásicas y para los que toda evocación de orden lógico o científico sigue siendo profundamente incongruente en el campo literario: «Paradójicamente, se puede decir que es la excesiva valoración sistemática de la literatura, objeto privilegiado de la enseñanza secundaria y universitaria, y enseñada únicamente en tanto que historia literaria, la que impide antes de 1955-1960 la renovación de una verdadera reflexión teórica»[9].

Sin duda incluso en el campo del análisis del texto literario se encuentran algunos innovadores aislados, como P. Guiraud, que participa en el coloquio de Lieja en 1960 sobre la literatura moderna, con una comunicación que se titula «Para una semiología de la expresión poética». Léo Spitzer, que participa en este coloquio, distingue tres razones para el retraso francés: un cierre dentro del hexágono de las universidades francesas, que ignoran los trabajos de los formalistas rusos, los de la nueva crítica anglosajona y los de la investigación alemana; en segundo lugar, el predominio de los estudios de génesis, de la historia de la literatura tradicional, y en tercer lugar la práctica escolar, didáctica, de la explicación de texto. A estas tres razones, Philippe Hamon añade una cuarta: «Un desconocimiento casi total de la lingüística como disciplina autónoma»[10]. Es necesario esperar por lo tanto a que la lingüística se imponga para que la forma de acercamiento a la literatura se renueve. Esto no se llevará a cabo antes de 1960, si se exceptúan algunos casos singulares pero importantes como Roland Barthes, que forma el vínculo entre ambas disciplinas, con un éxito inmediato y espectacular: «Recuerdo conversaciones con R. Barthes en los años cincuenta en las que decía que era absolutamente necesario leer a Saussure»[11].

LA BRECHA EN FRANCIA: ANDRÉ MARTINET

Una personalidad domina la lingüística en Francia en los años cincuenta: es André Martinet, incluso aunque se encuentre en los Estados

[8] Jean-Claude Chevalier, entrevista con el autor.

[9] PH. HAMON, «Littérature», *Les Sciences du langage en France au XXe siècle*, B. Pottier (dir.), SELAF, 1980, p. 285.

[10] Ph. Hamon, *ibid.*, p. 284.

[11] Gérard Genette, entrevista con el autor.

Unidos hasta 1955. Agregado de gramática, va a beneficiarse muy pronto, en 1928, de una proposición interesante de Vendryès, que es velar por la traducción de *Language* de Jespersen. Esta traducción lo lleva a Dinamarca, donde conoce a Jespersen y Hjelmslev. Publica su primer artículo en 1933 en el *Bulletin de la Société de linguistique* y ya innova en el campo de lo que se va a convertir en su especialidad, la fonología. Publica en los *Travaux du Cercle linguistique de Prague* en 1936 y trabaja con Troubetzkoy. Martinet participa por lo tanto activamente en la renovación de la lingüística europea de los años treinta, lo que le supone su elección en 1937 para una nueva cátedra de fonología creada para él en la École des hautes études.

Sin embargo, la guerra va a llevarlo al exilio, y no en 1941, como Jakobson, sino en 1946. Paradójicamente, fue la Liberación la que lo llevó a partir, no porque tuviese algo que reprocharse (incluso fue prisionero de los alemanes); pero se había casado con una sueca que sí había colaborado con los alemanes, obligando así a André Martinet a abandonar sus raíces tanto familiares como nacionales. Es el exiliado Jakobson el que lo acoge en Nueva York. Martinet asume entonces responsabilidades especialmente importantes, puesto que se le confía la dirección de la más importante revista de lingüística de los Estados Unidos: *Word*, revista del Círculo de lingüística de Nueva York. El azar situó especialmente bien a Martinet, en el centro de Europa, cuando ésta estaba en vanguardia. Puede entonces, al lado de Jakobson, tender puentes con la lingüística anglosajona, puesto que dirige y enseña en el departamento de lingüística de la Columbia University de Nueva York de 1947 a 1955.

Cuando vuelve a Francia en 1955, es mundialmente conocido en los medios lingüísticos, y sin embargo la acogida que le hizo Francia es significativa del carácter marginal que se le atribuye entonces a la lingüística. «Estaba en una posición difícil al llegar a Francia. Lo recuerdo muy bien, era ayudante en la Sorbona, y les parecía a los especialistas en literatura, historiadores, un temible y escandaloso renovador, un antihumanista al que echar fuera»[12]. A pesar de su notoriedad, Martinet tuvo que enfadarse y amenazar con dimitir si no se le nombraba profesor titular en la Sorbona. En este mismo año 1955, publica su principal obra teórica, claramente inscrita en la filiación del Círculo de Praga, *Economía de los cambios fonéticos*. Defiende allí una aproximación lingüística que se presenta más dinámica que la de Saussure, y que reprocha al Círculo de Praga la insistencia en la función de comunicación de la lengua: «Esto viene de Praga. La gran

---

[12] Jean-Claude Chevalier, entrevista con el autor.

idea es la noción de pertinencia. Toda ciencia se basa en una pertinencia. Una ciencia no puede desarrollarse independientemente de una metafísica más que si se concentra sobre un único aspecto de la realidad. [...] Ahora bien, es porque la lingüística sirve para la comunicación por lo que podemos saber lo que el lingüista debe buscar [...]. No tiene ningún sentido hacer estructuralismo en lingüística si no es funcional»[13].

Martinet concentra por lo tanto su estudio sobre las opciones que la lengua hace posibles, a partir de una aproximación en primer lugar sintagmática, que permite delimitar el inventario de posibilidades, antes de abordar en segundo lugar el análisis paradigmático. Si Martinet abre el estudio lingüístico a lo social, al considerar la función de comunicación como su identidad propia, su delimitación restrictiva de la singularidad del trabajo lingüístico, que consiste en estudiar la lengua para y por sí misma, lo aparta de las demás ciencias sociales y lo encierra en el estricto campo de la descripción del modo de funcionamiento de las lenguas. Se dedica entonces a delimitar las unidades distintivas de base de la lengua, que llama monemas (unidades de primera articulación), y los fonemas (unidades de segunda articulación). Estas reglas de descripción serán codificadas por Martinet en lo que va a convertirse, a escala internacional, en el *best-seller* de los años sesenta, los *Elementos de lingüística general*[14].

Un itinerario poco clásico: André-Georges Haudricourt

Otro gran lingüista francés, esencialmente autodidacta, da fe, por su itinerario un tanto deshilvanado y su marginalidad permanente, de las dificultades que tuvo la lingüística para arraigar en Francia, y los meandros que recorrió para progresar. Se trata de André-Georges Haudricourt. Con una publicación en 1939 en el Círculo de Praga de un artículo sobre fonología, André-Georges Haudricourt es un personaje muy curioso respecto a los gramáticos clásicos. No pone los pies en la escuela hasta los catorce años, viviendo en la granja familiar de Picardía, separado del mundo urbano. Aprende ortografía con la viuda del maestro del pueblo vecino y obtiene su título de bachiller al séptimo intento, para seguir luego estudios de agronomía que le permiten convertirse en agrónomo en 1931, pero que le hacen detestar esta ciencia para siempre. Tres personalidades van a ser importantes

---

[13] André Martinet, entrevista con el autor.

[14] A. Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Armand Colin, 1960 [ed. cast.: *Elementos de lingüística general*, Madrid, Gredos, 1978...].

para él: Marcel Mauss «que me domesticó»[15], Marc Bloch, que le publica su primer artículo en 1936 en *Annales*, y Marcel Cohen, maestro que se convirtió en amigo. Cuando este último se une a la resistencia y ofrece a Haudricourt su biblioteca para que no caiga en manos de los alemanes –«Vaya a buscar los libros que le interesen. He estado yendo a Viroflay con cestos para buscar esos libros»[16]–, ya tenemos a nuestro lingüista aprovisionándose.

Es a partir de entonces cuando deja la botánica por la lingüística, cambiando de especialidad en el seno del CNRS. Haudricourt se sitúa en la filiación de Antoine Meillet: «La lingüística la aprendí con Meillet»[17]. Pero no reconocía ninguna autoridad científica ni a Saussure –«ese pobre suizo alcohólico que murió de *delirium tremens*, ¡es grotesco!»– ni a Jakobson, «ese payaso de Moscú, muy simpático pero que no decía nada»[18]. Haudricourt sigue siendo un comparatista, muy cercano, igual que Meillet, a una aproximación histórica.

Comparte con André Martinet la misma concepción funcionalista y diacrónica de la lengua. Si Martinet supervisó numerosas tesis sobre las lenguas africanas, Haudricourt permitió el conocimiento de numerosas lenguas asiáticas. De su doble interés por la botánica y la lingüística extrae una aproximación concreta a la lengua, un rechazo del formalismo lógico-matemático, separado de lo social. Personalidad fuera de norma, Haudricourt se considera el inventor de la fonología: «Martinet se pondría como una fiera, pero entienda usted, la fonología la inventé yo»[19]. La lingüística no carece entonces de pilotos en Francia, pero no deja de seguir siendo muy marginal en los años cincuenta, falta de una legitimidad científica e institucional lo bastante sólida. Este retraso explica la fiebre futura, y también una cierta ingenuidad en el descubrimiento de teorías que son asimiladas a la expresión de la modernidad más rabiosa cuando con frecuencia están ya en vías de ser superadas.

---

[15] André-Georges Haudricourt, entrevista con el autor.
[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*

10

LAS PUERTAS DE ALEJANDRÍA

Aunque la fortaleza de la Sorbona sigue siendo una Bastilla inexpugnable en estos años cincuenta, las vías de la renovación van a seguir caminos sinuosos, y hay que llegar hasta las puertas de Oriente, a Alejandría, para encontrar uno de los polos esenciales para la definición del paradigma estructuralista. Allí se encuentra un importante lingüista, Algirdas-Julien Greimas, formado en Francia, originario de Lituania. Nace en 1917 y hace sus estudios de filología en Grenoble antes de la guerra. Sus maestros son los defensores de una lingüística clásica, hostiles a las tesis saussurianas. Su profesor, Duraffour, en 1939, llegó incluso a comparar a Troubetzkoy con Tino Rossi para explicar a su auditorio, compuesto de numerosos americanos, el significado del calificativo de «gilipollas». Greimas sin embargo guarda un excelente recuerdo de esta adquisición de los métodos de la lingüística del siglo XIX. Luego debe volver a su país natal, donde pasa toda la guerra, primero bajo la ocupación alemana y luego rusa, y vuelve a tomar el camino de Francia en 1945, para hacer allí su doctorado. Constata amargamente el escaso dinamismo de la lingüística en París y se aparta de la mayoría de las asignaturas para consagrarse a su tesis, bajo la dirección de Charles Bruneau, sobre el vocabulario de la moda. En esta posguerra inmediata, se constituye ya un pequeño grupo en París, en el que se encuentran Algirdas-Julien Greimas, Georges Matoré y Bernard Quémada, que descubre y trabaja la obra de Saussure con la intención de crear una disciplina nueva, la lexicología.

En 1949, Greimas se convierte en lector en Alejandría. «Es una enorme decepción, yo había pensado que encontraría la Biblioteca, ¡y no había nada!»[1]. Sin embargo, en el desierto egipcio va a nacer un

[1] Algirdas-Julien Greimas, entrevista con el autor.

grupo dinámico alrededor de Greimas y de Charles Singevin. A falta de libros, un cierto número de investigadores europeos, una decena de personas, van a reunirse de 1949 a 1958 al menos una vez por semana alrededor de una botella de whisky. «¿De qué se podría hablar cuando hay un filósofo, un sociólogo, un historiador, un lingüista?: el único tema común es pensar en la epistemología. Recuerdo haber lanzado la palabra, puesto que se habían burlado de mí al principio, al no saber demasiado bien lo que abarcaba. La moda era la fenomenología. Se hacía fenomenología de cualquier cosa»[2].

En Alejandría tuvo lugar un encuentro decisivo, que tuvo como consecuencias una gran complicidad y amistad, entre Greimas y el que se va a convertir en la *vedette* del estructuralismo, Roland Barthes. Allí es donde Greimas aconseja a Barthes, que llegó en la misma época a Egipto, leer a Saussure, Hjelmslev... Por su parte, Barthes hace que Greimas lea el comienzo de lo que será *Michelet par lui-même*: « "Está muy bien, comenta Greimas, pero podría utilizar a Saussure." "¿Quién es Saussure?", pregunta Barthes. "Pero no se puede no conocer a Saussure", responde el otro, categórico»[3]. Barthes no pudo prolongar su estancia en Alejandría a causa de sus problemas pulmonares, pero el impulso está dado, y Greimas, todos los veranos que vuelve a París, no pierde el precioso contacto con su amigo Barthes. Esta influencia de Greimas sobre este último es tal, que Charles Singevin va a decir: «Barthes encontró el camino de Greimas igual que San Pablo el camino de Damasco...»[4]. Ahora bien, Greimas está ganado para la lingüística moderna, se ve como el continuador del corte saussuriano, y desde esta perspectiva se ve especialmente seducido por los trabajos del Círculo lingüístico de Copenhague, y especialmente por Hjelmslev, al que presentará como el único heredero fiel a las enseñanzas del maestro ginebrino: «El verdadero, quizá el único, continuador de Saussure, que ha sabido hacer explícitas sus intenciones y darles una formulación acabada»[5].

La filiación hjelmsleviana

Greimas ve entonces en Hjelmslev al verdadero fundador de la lingüística moderna, tanto por su concepción muy restrictiva de la len-

[2] *Ibid.*

[3] A.-J. Greimas y R. Barthes, citados por L.-J. Calvet, *Roland Barthes*, Flammarion, 1990, p. 124 [ed. cast.: *Roland Barthes*, Barcelona, Gedisa, 1992].

[4] Ch. Singevin, citado por L.-J. Calvet, *ibid.*, p. 124.

[5] A.-J. Greimas, prefacio del libro de L. Hjelmslev, *Le Langage* [1963], Minuit, 1966 [ed. cast.: *El lenguaje*, Madrid, Gredos, 1987].

gua, reducida a un esquema, por su acentuación del corte saussuriano, por una aproximación más axiomática, como por su aspiración a la extensión de un método a todo un vasto campo semiótico que sobrepasa el estricto terreno de la disciplina lingüística. Hjelmslev define una disciplina nueva que llama glosemática, y que inscribe en la tradición saussuriana. Acentúa la separación de toda realidad extralingüística para concentrar el esfuerzo del lingüista en su búsqueda de una estructura subyacente al orden interno de la lengua, independiente de toda referencia a la experiencia.

Hjelmslev define su proyecto en 1943 en los *Prolegómenos de una teoría del lenguaje*. Pero la obra no se traduce en Francia hasta 1968 en Minuit. Mientras tanto, Hjelmslev va a tener repercusión en Francia gracias a Greimas y Barthes. Modifica muy poco los términos saussurianos, reformulando el distingo significante/significado por expresión (significante)/contenido (significado). Estos deslizamientos semánticos corresponden al deseo de disociar los dos niveles de análisis, lo que permite pensar la estructura como algo separable de lo que ella estructura, y por lo tanto hacerla entrar en un universo puramente formal: «Solamente mediante la tipología la lingüística se eleva hacia puntos de vista completamente generales y se convierte en una ciencia»[6].

Más que en Saussure, el modelo matemático desempeña aquí un papel central en la búsqueda de la cientificidad. La estructura subyacente a toda secuencia lingüística debe ser hallada por abstracción, a partir de un código que es una combinatoria de asociaciones, de conmutaciones. La glosemática se modela sobre las teorías lógicas arriesgándose a deslizar subrepticiamente la lingüística como epistemología general, caso particular de una aproximación lógica global, hacia una ontologización de la estructura subyacente: «No se percibe claramente si esta álgebra pertenece a la etapa lógico-deductiva de la investigación o si forma parte del modo de funcionamiento de la misma lengua»[7]. Los principios de reducción lógica establecidos por Hjelmslev contribuyen al éxito del formalismo en Europa, ya sea en Alemania con el descubrimiento del barroco, en Francia con el descubrimiento del arte románico por Focillon, o en Rusia con Propp: una misma episteme vincula todas estas investigaciones formales. Y más adelante, Hjelmslev tendrá una amplia difusión en Francia, donde el «milagro lingüístico», la ambición de cientificidad serán especialmente activos en las ciencias humanas en el transcurso de los años sesenta. De la conceptualización más amplia, la del Círculo de

---

[6] L. Hjelmslev, *Le Langage, op. cit.*, p. 129.

[7] TH. PAVEL, *Le Mirage linguistique*, Minuit, 1988, p. 92.

Viena, de Rudolf Carnap, Ludwig Wittgenstein, rápidamente se ha llegado a pensar en una posible matematización del campo de las ciencias del hombre. Hjelmslev contribuyó a dar cuerpo a esta esperanza un tanto ilusoria mediante una reducción matemática cada vez más extrema del dato lingüístico, postulando que cualquier otra realidad distinta de las relaciones internas de la lengua es signo «de la hipótesis metafísica de la que la lingüística debería liberarse»[8]. Hjelmslev ha llevado hasta el fin la lógica de la abstracción, hasta constituir una escolástica cerrada sobre sí misma. Claramente, fue esta orientación la que prevaleció.

Sin embargo, había otras posibilidades en el mismo Círculo de Copenhague. El hermano enemigo de Hjelmslev, de más edad que él, Viggo Brondal, ofrece en la misma época una orientación algo diferente de una lingüística igualmente deseosa de rigor, de estructura, «pero al mismo tiempo abierta a la historia y al movimiento: había en él toda una parte dinámica que consideraba que los hechos de lengua deberían ser considerados en su desarrollo, y no en el interior de un sistema cerrado»[9]. El sistema de relaciones internas de la lengua no es suficiente, según Brondal, para lograr esa exhaustividad a la que pensaba llegar Hjelmslev, gracias a una aproximación puramente inmanentista. La noción de totalidad, por el contrario, es abierta en Brondal, igual que en Benveniste. Sin embargo, «hay periodos durante los cuales las nociones más duras predominan, y éste fue el caso de Brondal con Hjelmslev»[10]. Si la filiación hjelmsleviana pasa sin duda por Greimas, para el que todo parte de la glosemática, André Martinet, sin embargo, conoció a Hjelmslev a comienzos de los años treinta, cuando fue a ver a Jespersen a Copenhague: «Permanecimos en contacto hasta su muerte»[11]. Sus vínculos son al principio bastante estrechos y Martinet, presente en el Congreso de fonéticos en Londres en 1935, aconseja a Hjelmslev, que presenta sus tesis bajo el nombre de «fonemática», cambiar de denominación: «Le dije, no, hombre, esto no puede ser fonemática, porque no se ocupa de sustancia. No puede llevar "fono". [...] Y el año siguiente lo llamaba glosemática. [...] Recibí su trabajo tras la guerra y sudé sangre para comprenderlo»[12].

Martinet, heredero de la escuela de Praga, contra la que Hjelmslev, que detestaba a Troubetzkoy, intentó crear una teoría diferente, no podía adherirse a sus tesis antifuncionalistas. Sin embargo, no deja de

---

[8] L. HJELMSLEV, *Prolégomènes à une théorie du langage* [1943], Minuit, 1968, p. 41 [ed. cast.: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1984].

[9] Jean-Claude Coquet, entrevista con el autor.

[10] *Ibid.*

[11] André Martinet, entrevista con el autor.

[12] *Ibid.*

presentar en la Sorbona las tesis de Hjelmslev, desconocidas hasta su tardía traducción. Paradójicamente entonces, desempeña un papel nada desdeñable en la difusión de la obra de Hjelmslev, a la que sin embargo no se adhiere de ninguna manera: «La traducción de los *Prolegómenos* fue tardía. No tuve acceso al texto en francés hasta 1968. La primera noticia que tuve de este libro me vino por la presentación que hizo Martinet[13]» dice Serge Martin[14], que aplicará en el campo de la semiótica musical los principios hjelmslevianos: la desaparición de todo elemento trascendente y la construcción de jerarquías superpuestas de clases, constitutivas de la estructura global[15].

---

[13] A. MARTINET, recensión de *Prolégomènes* de L. Hjelmslev en *Bulletin de la société de linguistique*, t. 2, 1946, pp. 17-42.

[14] Serge Martin, entrevista con el autor.

[15] S. MARTIN, *Langage musical, sémiotique des systèmes*, Klincksieck, 1978.

11

LA FIGURA MADRE DEL ESTRUCTURALISMO: ROLAND BARTHES

En 1953, un libro recibe una acogida unánime y se convierte enseguida en el síntoma de una nueva exigencia literaria, en un acto de ruptura con la tradición y la expresión de un profundo malestar que se alimenta de *El extranjero* de Camus: es *El grado cero de la escritura* de Roland Barthes. Éste ya no es, desde su encuentro con Greimas en Alejandría, el sartriano que fue en la inmediata posguerra, y sin embargo todavía no es el lingüista que será a fines de los años cincuenta. Se puede percibir ya en él lo que va a suponer la adhesión de la mayoría, su movilidad, su flexibilidad ante las teorías: rápido a la hora de apoderarse de ellas, es también veloz para abandonarlas.

Figura mítica del estructuralismo, Roland Barthes es su encarnación ondulante y sutil, hecha de humores más que de rigor; es el mejor barómetro, capaz de registrar tanto las perturbaciones en curso como de presentir las venideras. Esta sensibilidad extrema encontrará sin embargo el medio para expresarse en el marco de las estructuras; pero se trata de una estructura tornasolada, más una cosmogonía que encarna el universo fluido de la relación con la imagen materna que una estructura binaria que funcione como una mecánica implacable. Barthes va a ser la placa sensible del estructuralismo. En él van a sonar, mediante una sutil escritura hecha de intertextualidad, todas las voces/vías del paradigma. El simple examen de las referencias de sus textos permite discernir esta posición-encrucijada. Auténtico imán entre los diversos estructuralismos, Barthes será querido porque en él se expresa más que un programa metodológico; es un receptáculo del periodo, placa sensible a las múltiples variaciones de los valores. El imperio de los signos se prolonga en él como imperio de los sentidos, y la figura madre que él encarna puede ser cotejada con su opuesto binario, la del padre severo del estructuralismo: Jacques Lacan.

Con *El grado cero de la escritura*, Barthes participa de la corriente formalista, preconizando una ética de la escritura, liberada de todas las coacciones. «Lo que se pretende aquí es esbozar esta relación. Es afirmar la existencia de una realidad formal independiente de la lengua y del estilo»[1]. Barthes retoma el tema sartriano de la libertad conquistada por el acto de escribir, pero innova al situar el compromiso que representa la escritura no en el contenido de lo escrito, sino en su forma. El lenguaje pasa del estatuto de medio al de finalidad, identificada con la libertad reconquistada. Ahora bien, la literatura se encuentra en un punto cero a reconquistar entre dos trampas, que son su disolución en la lengua cotidiana hecha de costumbres, de prescripciones, y la estilística que remite a un modo autárquico, a una ideología que presenta al autor separado de la sociedad, reducido a un espléndido aislamiento.

Encontramos en Barthes este tema, propio de la lingüística moderna y de la antropología estructural, del predominio del intercambio, de la relación fundamental que debe partir de un punto nodal, de un punto cero, no definido por su contenido empírico, sino por el hecho de que permite al contenido establecerse en una posición de relación. Existe la misma búsqueda del grado cero del parentesco en Lévi-Strauss, del grado cero de la unidad lingüística en Jakobson, y del grado cero de la escritura en Barthes: la búsqueda de un pacto, de un contrato inicial que establezca la relación del escritor con la sociedad. Sin embargo, Barthes, en 1953, todavía no tiene un bagaje estructuralista sólido. Sin duda es receptivo a los consejos que Greimas le da en este terreno, y ya conoce un poco a Brondal y Jakobson; pero todavía no son para él más que curiosidades. La motivación esencial de Barthes en este momento es sobre todo dar caza a las máscaras que adopta la ideología bajo la forma de la expresión literaria. Más tarde, junto con otras cosas, esta orientación seguirá siendo un parámetro constante de su obra.

El grado cero de la escritura debe su éxito al hecho de participar en una nueva sensibilidad literaria, en una exigencia que va a encarnarse en lo que denomina *nouveau roman*, nueva novela, una nueva estilística, fuera de las normas tradicionales de la novela. Existe por lo tanto una cara manifiesta en los propósitos de Barthes, pero también un aspecto desesperado en la búsqueda de una escritura nueva, separada de todo lenguaje de valor, que parece expresar el punto muerto de

---

[1] R. BARTHES, *Le Degré zéro de l'écriture* [1953], Points-Seuil, 1972, p. 10 [ed. cast.: *El grado cero de la escritura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973].

toda forma de escritura tras el fin al que Marcel Proust ha llevado a la novela. La obra que aparece en Seuil en 1953 es además consagrada por la crítica. Maurice Nadeau le dedica ocho páginas en *Les Lettres Nouvelles*. Concluye su artículo alabando al joven autor que había descubierto en 1947: «Una obra cuyos inicios hay que saludar. Son extraordinarios. Anuncian a un ensayista que hoy destaca por encima de todos los demás»[2]. En cuanto a Jean-Bertrand Pontalis, celebra sobre todo, en *Les Temps Modernes*, el nacimiento de un escritor: «Un gran escritor está entre nosotros, y no como ambientación de época, una organización económica o incluso una ideología»[3].

Barthes pasa revista en su obra a todas las escrituras alienadas: el discurso político «no puede más que confirmar un universo policial», la escritura intelectual está condenada a ser una «paraliteratura»[4]; en cuanto a la novela, es la expresión característica de la ideología burguesa en su pretensión de universalidad que se hundió desde mediados del siglo XIX, para dejar lugar a una pluralidad de escrituras mediante las cuales el escritor toma posiciones en relación con la condición burguesa. Pero esta pluralidad, esta deconstrucción de lo universal, no es nunca nada más que la expresión de un periodo que ya no es llevado hacia delante por la dialéctica histórica: «Lo que la modernidad ofrece a la lectura en la pluralidad de sus escrituras es el punto muerto de su propia historia»[5]. En la medida en que el creador debe alterar el orden establecido y en que ya no puede hacerlo contentándose con añadir su partitura a una orquestación que está preparada para acogerla, no le queda otra solución, para romper, que escribir a partir y alrededor de la carencia, del silencio: «Crear una escritura blanca»[6]. Barthes prosigue y desplaza la búsqueda del tiempo perdido de Proust por la búsqueda de un lugar de ninguna parte de la literatura: «La literatura se convierte en la utopía del lenguaje»[7]. De esta búsqueda va a nacer a la vez una nueva estética, y para Barthes, la toma de conciencia de la imposibilidad de escribir como escritor, así como el esbozo de teorización del escritor como escritor de la modernidad.

ITINERARIO

Aunque Roland Barthes vaya en busca de un no-lugar, no deja de sentir de una forma muy personal un arraigo muy profundo que lo

---

[2] M. NADEAU, *Les Lettres Nouvelles* (julio 1953), p. 599.
[3] J.-B. PONTALIS, *Les Temps Modernes* (noviembre 1953), pp. 934-938.
[4] R. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, cit., p. 24.
[5] *Ibid.*, p. 45.
[6] *Ibid.*, p. 55.
[7] *Ibid.*, p. 65.

remite a su infancia con su madre en el sudoeste, en Bayona. Este periodo muy denso se desarrolla alrededor de la figura ausente del padre, muerto durante la primera conflagración mundial, menos de un año después del nacimiento de Roland Barthes. Esta falta se verá recompensada por una inversión extra de la imagen materna: «Se simula siempre en la relación afectiva, sea amistosa o amorosa, un cierto espacio maternal que es un espacio de seguridad, un espacio de don»[8]. Luego, a la edad de diez años, Roland Barthes «sube» a París, al barrio de Saint-Germain-des-Prés; realiza sus estudios en los liceos Montaigne y Louis-le-Grand, y comienza sus estudios de letras clásicas en la Sorbona en 1935. Al mismo tiempo mantiene una actividad teatral, y crea con Jacques Veille el teatro antiguo de la Sorbona, que ofrecerá, entre otras, una representación de *Los persas* de Esquilo, el día de la victoria del Frente Popular, el 3 de mayo de 1936. Pasa la guerra internado en un sanatorio antituberculoso cerca de Grenoble, en Saint-Hilaire-du-Touvent. Al acabar la guerra, Barthes es a la vez sartriano –«Descubríamos a Sartre con pasión»[9]– y marxista. En efecto, había conocido en el sanatorio a un tipógrafo marxista, Georges Fournié, amigo de Maurice Nadeau, que lo había iniciado en el marxismo. Su enfermedad pulmonar y el tratamiento que exige hacen imposible el paso de la agregación. Para él está cerrada la carrera universitaria clásica, y toma entonces el camino periodístico, gracias a Maurice Nadeau que le solicita artículos literarios para *Combat*.

Este rodeo, tanto espacial –Barthes viaja a Rumanía en 1948, luego a Egipto en 1949, para volver a París en 1950– como institucional –ya no pertenece a un escalafón universitario clásico– va a tener una doble consecuencia: en primer lugar, el encuentro con Greimas en Alejandría, ya lo hemos visto, pero también el deseo que animará a Barthes durante toda su vida de ajustar cuentas con la Universidad, una voluntad incesantemente manifestada de ser reconocido por ella, voluntad tanto más acuciante cuanto que Barthes lleva mal no ser más que licenciado; y no se va a sentir verdaderamente coronado hasta el día en que, en 1976, entre en el Collège de France. Hasta entonces, es una lucha sin fin contra sí mismo y confiesa a Louis-Jean Calvet: «Sabe usted, cada vez que saco un libro, es una tesis»[10]. Barthes participa plenamente, en esto también, en la aventura estructuralista por la gran fragilidad de sus cimientos insti-

---

[8] Roland BARTHES, entrevistas con J.-M. Benoist y B.-H. Lévy, France-Culture, febrero de 1977, reemitidas el 1 de diciembre de 1988.

[9] R. BARTHES, *Océaniques*, FR3 (noviembre de 1970-mayo de 1971), reemisión el 27 de enero de 1988.

[10] Louis-Jean Calvet, entrevista con el autor.

tucionales; su caso es similar al de la mayoría de los estructuralistas que han debido dar un rodeo a la Sorbona para imponerse.

Mitologías

Durante dos años, 1954 a 1956, Barthes envía cada mes a Maurice Nadeau un artículo para *Les Lettres Nouvelles*. Realiza así de forma regular un trabajo de decapado de los mitos contemporáneos, una crítica ideológica de la cultura de masas que comienza, gracias a la reconstrucción y de los «treinta gloriosos», para difundir en la vida cotidiana de los franceses. Barthes opone el sarcasmo a lo que califica de ideología pequeñoburguesa, que se expresa en los gustos y valores de los medios de comunicación, cuyo papel no va a dejar de crecer. Esta ideología pequeñoburguesa a la que combate reviste para Barthes un significado esencialmente ético, a la manera de Flaubert, concepto a la vez social, ético, estético: es «todo lo que provoca en mí la náusea del medio, del medio camino, de la vulgaridad, de lo mediocre y sobre todo el mundo del estereotipo»[11].

Barthes emprende entonces, frente a la naturalización de los valores transformados en estereotipos que caen por su propio peso, una obra sistemática de desarme, de desmistificación, mostrando cómo funciona un mito en la sociedad contemporánea a partir de casos concretos de la vida cotidiana. Esta suma de artículos, cincuenta y cuatro estudios en total, es recopilada por Barthes y constituye una de sus principales obras del periodo, *Mitologías*, que aparece en Seuil en 1957. Sólo después Barthes elabora la teorización de estos casos concretos, en una segunda parte de la obra, «El mito en la actualidad», que se presenta como la definición de un programa semiológico global, alimentado esta vez de una formación lingüística reciente, puesto que Barthes acaba de leer a Saussure en 1956, y de descubrir a Hjelmslev.

La formalización es por lo tanto posterior a los estudios de los mitos ofrecidos por la actualidad donde el adversario designado es la pequeña burguesía: «Ya he señalado la predilección de la pequeña burguesía por los razonamientos tautológicos»[12]. Ahora bien, son justamente las falsas evidencias lo que Barthes quiere desestabilizar, cuyas máscaras quiere resquebrajar. Se dedica entonces sucesivamente al estudio del *catch*, de la operación Astra, del rostro de Garbo, del filete con patatas, de las «Guías azules», de la nueva Citroën, de la literatura según Minou Drouet...

---

[11] R. Barthes, *Océaniques, cit.*

[12] *Id.*, *Mythologies*, Le Seuil, 1957, p. 109 [ed. cast.: *Mitologías*, Siglo XXI de España, Madrid, 2000].

La parte teórica que cierra la obra está colocada en la doble filiación de Saussure (citado en dos ocasiones), del que retoma esencialmente las nociones de significante/significado, y de Hjelmslev (no citado), del que toma prestadas las distinciones entre denotación y connotación y entre lenguaje-objeto y metalenguaje. Sin duda hay todavía algunas vacilaciones en la asimilación de las nociones saussurianas; y Louis-Jean Calvet puede oponer la fórmula que figura en el prefacio, «el mito es lenguaje», a la que va en exergo de la parte teórica: «El mito es habla»[13]. Barthes todavía no se ha hecho cargo de la distinción, esencial para Saussure, entre lengua y habla. Con «El mito en la actualidad», realiza sin embargo su conversión a la lingüística, y esto supone en este año 1957 un giro esencial, tanto en su obra como de forma más global: «Entra definitivamente en la lingüística como se entra en religión»[14].

Ya fascinado por el formalismo, Barthes encuentra en la semiología los medios para erigir su programa de ciencia. Permite dejar aparte el contenido en beneficio de la lógica de las formas. Toma de Saussure también el estudio sincrónico, y de este préstamo va a resultar en toda la obra de Barthes una mirada más espacial que temporal: «El modo de presencia de la forma es espacial»[15]. Es otra ruptura con la vía de *El grado cero de la escritura*, que aparecía como una aproximación diacrónica de la relación con la escritura. El mito es un objeto especialmente adecuado para la aplicación de los principios saussurianos: «La función del mito es vaciar lo real»; «El mito está constituido por la pérdida de la cualidad histórica de las cosas»[16]. Barthes puede utilizar tanto el predominio saussuriano concedido a la sincronía como la separación del referente.

La escritura barthesiana, la utilización discreta de un código en un discurso accesible, la apertura científica y su corolario crítico, todos estos ingredientes van a hacer de la obra un gran éxito público que asegura a Barthes una audiencia conquistada de antemano. El éxito supera con mucho las tiradas habituales en el sector de las ciencias humanas (29.650 ejemplares en la colección «Pierres vives», luego en Points-Seuil a partir de 1970: 350.000 ejemplares). El eco se hace sentir en los medios intelectuales más diversos, y favorece los acercamientos disciplinares. André Green, psicoanalista, muy interesado por las *Mitologías*, hace una recensión para la revista *Critique* y para ello se reúne con Barthes en 1962. Se conocían ya por haber desarrollado actividades teatrales comunes en el grupo de teatro antiguo de

---

[13] J.-L. Calvet, *Roland Barthes*, cit., p. 67.
[14] *Ibid.*
[15] R. Barthes, *Mythologies*, cit., p. 229.
[16] *Id.*, *Mythologies*, cit., p. 251.

la Sorbona. Barthes, entonces director de estudios en la École des hautes études, pide a André Green que haga una exposición sobre Lacan en el marco de su seminario: «Lo hice, era mi periodo lacaniano, y luego fuimos a tomarnos algo en el café de la esquina. Barthes se inclina entonces sobre mí para decirme: "Ve usted a esos dos de ahí, vienen a todos mis seminarios, me persiguen, me llevan la contraria de la forma más desagradable, quieren hacerme pedazos". Eran Jacques-Alain Miller y Jean-Claude Milner»[17].

La nueva estética

Durante estos años cincuenta, Barthes participa también activamente en una revista teatral, *Théâtre Populaire*, donde se codea con Jean Duvignaud, Guy Dumur, Bernard Dort, Morvan Lebesque. Defiende el TNP de Jean Vilar y contribuye a atraer hacia él el público más amplio. En el marco de esta actividad de crítico teatral asiste entusiasmado a una representación del Berliner Ensemble de *Madre Coraje* de Brecht, en el Théâtre des Nations en 1955: es un choque. Ve que Brecht lleva a cabo en el teatro lo que él desea hacer con la literatura o con los mitos contemporáneos. La distancia brechtiana, su esteticismo, se ganan su adhesión total: «Brecht rechaza [...] todos los estilos de adhesión o de participación que llevarían al espectador a identificarse completamente con Madre Coraje, a perderse en ella»[18]. Barthes ve en el teatro de Brecht el esbozo de una nueva ética de la relación entre el dramaturgo y su público, una escuela de la responsabilidad, una mutación del *pathos* psicológico en comprensión de las situaciones. Esta dramaturgia muestra que es menos conveniente expresar lo real que significarlo. Ve entonces en este arte revolucionario, este arte de vanguardia, la realización misma del método semiológico y crítico.

Con Barthes, el proyecto estructuralista va a despegar gracias a la inigualada influencia de la que dispone en este periodo, incluso aunque se tome una gran libertad respecto al saussurismo propiamente dicho o a los cánones de la lingüística. Más que un «*outsider* del estructuralismo, es fundamentalmente un retórico»[19]. Así, Georges Mounin califica la semiología de Barthes de semiología divergente respecto a Saussure, que estableció las reglas de una semiología de la comunicación, mientras que Barthes no haría más que una semiolo-

---

[17] André Green, entrevista con el autor.

[18] R. Barthes, *Essais critiques* [1964], Points-Seuil, 1971, «Mère courage aveugle» [1955], «Théâtre populaire» [ed. cast.: *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1977].

[19] Georges-Elia Sarfati, entrevista con el autor.

gía de la significación: «Lo que Barthes siempre buscó hacer fue una sintomatología del mundo burgués»[20]. Para Georges Mounin, Barthes confunde signos, símbolos e indicios. Es cierto que Barthes da siempre una acepción muy amplia a la noción de signo, que abarca todo lo que reviste un significado. Busca en éste el contenido latente y, por ello, Georges Mounin considera más legítimo hablar de psicología social o de psicosociología más que de semiología.

Incluso aunque los lingüistas profesionales no vean allí su objeto, la visión tan extensa del lenguaje que propone Barthes va a contribuir mucho al éxito del modelo lingüístico y a su papel de ciencia piloto.

---

[20] G. Mounin, *Introduction à la sémiologie*, Minuit, 1970, p. 193.

12

LA EXIGENCIA EPISTÉMICA

El 4 de diciembre de 1951, un importante historiador de la filosofía ingresa en el Collège de France: Martial Guéroult. Fue peferido a Alexandre Koyré, y esta elección es sintomática del periodo. Koyré relacionaba su aproximación filosófica con la de los historiadores de los *Annales* y mantenía relaciones con Lucien Febvre. Su proyecto para su candidatura al Collège de France destacaba el vínculo entre la historia de las ciencias y la historia de las mentalidades, que encarnaba en la época Lucien Febvre con sus trabajos sobre Martín Lutero y François Rabelais, alrededor de la noción de utillaje mental: «La historia del pensamiento científico, tal como lo entiendo y me esfuerzo por practicar [...]: es esencialmente recolocar las obras estudiadas en su medio intelectual y espiritual, e interpretarlas en función de costumbres mentales, de las preferencias y aversiones de sus autores»[1]. La aproximación de Martial Guéroult se sitúa, al contrario de esta apertura del texto filosófico hacia el contexto histórico global, en el exclusivo campo de lo mental; y su éxito «señala claramente los límites del reconocimiento de una problemática de historización de la verdad en el transcurso de los años cincuenta»[2].

Martial Guéroult construye su obra desde los años treinta apartado de los focos mediáticos e ignorado por el gran público. En el año 1951 sucede en la cátedra de historia y tecnología de los sistemas filosóficos a Étienne Gilson. Martial Guéroult defiende, en su lección inaugural, el interés y la legitimidad de una historia de la filosofía, a pesar

[1] A. Koyré, *De la mystique à la science; cours, conférences et documents. 1922-1926*, editado por Pietro Redondi, Éd. EHESS, 1986, p. 129.

[2] J.-L. Fabiani, *Les Enjeux philosophiques des années cinquante*, Éd. Centre Georges-Pompidou, 1989, p. 125.

de la antinomia que se puede establecer entre lo que se da como aleatorio, la historia, y lo que aparece como eterno, intemporal, la filosofía. Ahora bien, esta aparente heterogeneidad puede ser superada mediante una doble actitud por parte del historiador de la filosofía, a la vez escéptico como historiador y dogmático como filósofo.

Martial Guéroult ofrece una solución que debería evitar que la historia de la filosofía bascule y sea absorbida por la psicología, la sociología, la epistemología, como simple ciencia auxiliar. Él espera acceder a y restituir, mediante su aproximación como historiador, «la presencia de una cierta substancia real en cada filosofía... Es esa esencia (la filosofía misma) la que, al hacer a los sistemas dignos de una historia, los sustrae al tiempo histórico»[3]. Su vía de historiador se afirma como negadora de la temporalidad, de la diacronía, de la búsqueda de filiaciones, de la génesis de los sistemas. Encontramos aquí uno de los elementos característicos del paradigma estructuralista, la atención prestada esencialmente a la sincronía, aunque en el caso de Martial Guéroult esta orientación no debe nada a Saussure. Guéroult justifica así el interés de las monografías, puesto que la estructura a la que accede es la singular de un autor, de una obra captada en su coherencia interna. Renuncia a descubrir en ella una estructura de las estructuras, pero se consagra a «buscar cómo cada doctrina se constituye a través y por medio de los entrecruzamientos de sus estructuras arquitectónicas»[4].

El método Guéroult

Tomar una obra de filosofía en cuanto tal, en su singularidad, y arrancarla figuradamente de sus raíces, de su aspecto polémico, para describir mejor su coherencia interna, el encadenamiento de conceptos, captar sus lagunas y contradicciones, éste es el método que Guéroult va a aplicar a Fichte, Decartes, Spinoza...: «Uno de los modos de penetración de la noción de estructura me parece que viene de M. Guéroult»[5]. Aunque no tenga más que algunos discípulos, no haya formado ninguna escuela, cuenta a pesar de todo con algunos admiradores como Gilles Gaston-Granger, que fue amigo suyo, y algunos discípulos como Victor Goldschmidt.

Sin embargo, su método, que se corresponde con el espíritu de la época, va a constituir para muchos filósofos la base misma de su for-

---

[3] M. Guéroult, *Leçon inaugurale au Collège de France*, 4 de diciembre de 1951, pp. 16-17.

[4] *Ibid.*, p. 34.

[5] Gilles-Gaston Granger, entrevista con el autor.

mación filosófica. Es el caso incluso para la joven generación de fines de los años sesenta. Marc Abélès sigue los cursos de filosofía de Guéroult en la École normale supérieure de Saint-Cloud: «Guéroult nos enseñó a leer los textos con un punto de vista que se puede llamar estructural. Sin embargo, un día alguien, por hacer un chiste, lo calificó de estructuralista. Negó rotundamente toda relación, se consideraba un profesor tradicional, un auténtico historiador de la filosofía»[6]. Sus enseñanzas debían permitir toda una gimnasia intelectual, y sus alumnos de Saint-Cloud estaban sometidos a lo que se llamaba «el pequeño ejercicio Guéroult», que consistía en demostrar, a partir de una proposición de un filósofo, que hubiera podido hacer la misma demostración de otra forma, de manera más económica: «Fascinante por el trabajo realizado sobre el texto, el método Guéroult consistía siempre en suponer que era posible reconstruir virtualmente el texto»[7]. Esta aportación didáctica de Guéroult ha marcado toda una época.

Otro parámetro del paradigma estructuralista presente en Guéroult: la vía inmanente que preconiza, separada de causalidades exógenas al discurso filosófico, de orden psicosociológico. Guéroult separa por lo tanto los sistemas filosóficos de toda función representativa de la realidad, igual que Saussure había separado el signo del referente. Presta a estos sistemas filosóficos una autonomía fundamental respecto a la realidad exterior. Su interés no reside en lo que califica de su «misión intelectiva», sino que «lo que es estrictamente filosófico, es justamente esta realidad autónoma de las estructuras de la obra»[8]. Los discursos filosóficos son captados por el historiador como «monumento filosófico en tanto que poseen este valor intrínseco que los hace independientes del tiempo»[9]. Esta transformación del documento en monumento y la analogía arqueológica que va implícita será más tarde retomada por Michel Foucault. La restitución de la coherencia interna de una obra exige una aproximación globalizadora que sea exhaustiva, y sitúa en una relación de solidaridad indisociable las tesis avanzadas por el autor, la arquitectura de su obra y sus procedimientos argumentativos. Guéroult defiende por ello «una doctrina holística de la obra»[10].

Si una obra filosófica es una unidad cerrada sobre sí misma, presupone una concepción discontinuista de la historia de la filosofía que

---

6 Marc Abélès, entrevista con el autor.

7 *Ibid.*

8 Jean-Christophe Goddard, entrevista con el autor.

9 M. Guéroult, *Leçon inaugurale au Collège de France*, 4 de diciembre de 1951, p. 18.

10 J. Proust, *Bulletin de la société française de philosophie* (julio-septiembre 1988), p. 81.

tendrá una prolongación espectacular con la noción de episteme de Michel Foucault, que conocía bien la obra de Guéroult. En el prólogo a su obra sobre Descartes[11], Guéroult define su opción metodológica para fundamentar y legitimar el interés por la historia de la filosofía que, a pesar de las contradicciones de los sistemas entre sí, debe escapar al relativismo y al escepticismo: «El historiador dispone a este respecto de dos técnicas, la crítica propiamente dicha y el análisis de las estructuras»[12].

La respuesta de Guéroult a la modernidad

Esta perspectiva pertenece totalmente a una época que busca el sentido en las profundidades de las estructuras subyacentes, puesto que si bien la crítica es considerada un estadio necesario, no tiene asignada más que una tarea preparatoria para el descubrimiento de la estructura, que ostenta la verdad última de la obra. Guéroult ofrece su respuesta al desafío de las ciencias humanas, a las exhortaciones de la modernidad cuando ésta envía a las mazmorras a los sistemas filosóficos pasados que han sido fundados sobre postulados científicos superados. Guéroult rechaza considerar la filosofía como algo que ha culminado su tarea. El estructuralismo filosófico, la defensa de la realidad autónoma de los sistemas filosóficos, le sirve como dique para evitar una disolución de la filosofía en el campo de las ciencias humanas. Más adelante otros, inspirándose en el mismo método pero más osados, van a ocupar el terreno de los jóvenes brotes llamados ciencias sociales, más que atrincherarse tras la legitimación filosófica. Sobre todo en este sentido, Guéroult tendrá pocos discípulos directos. El éxito clamoroso del estructuralismo ha llevado a sus potenciales alumnos hacia otros horizontes. La ambición de Guéroult se sitúa en la estricta filiación filosófica, une la de Kant y la de Fichte «de llevar a cabo gracias a este estructuralismo metodológico la revolución copernicana que ellos no pudieron realizar»[13]. Reprocha a estos dos filósofos haber permanecido prisioneros de las realidades y de su representación. Les opone la autosuficiencia de los sistemas filosóficos en una aproximación en la que reaparece el formalismo del periodo: «El objetivo filosófico aplicado a los objetos de la historia de la filosofía, [...] es una forma de considerar la materia de esta historia, es decir, los sistemas como objetos que tienen un valor en sí mismos,

---

[11] M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, 1953.
[12] *Ibid.*, p. 10.
[13] Jean-Christophe Goddard, entrevista con el autor.

una realidad que les pertenece sólo a ellos y que se explica solamente por ellos»[14]. Al cierre del texto sobre sí mismo de los lingüistas responde por lo tanto el cierre del sistema filosófico sobre sí mismo en Guéroult.

El otro parentesco de Guéroult con el fenómeno estructuralista se sitúa en el carácter insignificante de la personalidad filosófica que se encuentra tras el sistema sacado a la luz, su intencionalidad, la relación de intersubjetividad, el diálogo instituido por la creación de una obra, todo esto se deja de lado al igual que la consciencia del sujeto parlante en la lingüística saussuriana o hjelmsleviana. En cierto modo, y aunque Guéroult estudia sucesivamente a Fichte, Descartes, Spinoza..., «no leemos a filósofos, ya no estamos en una relación de comunidad o de intersubjetividad»[15], sino en una relación de discontinuidad, de máximo distanciamiento con una lógica cuya coherencia a la vez interna para el autor y externa para el lector hay que restituir. Este descentramiento del sujeto permitió la apertura a investigaciones especialmente fecundas que se dedicaron a captar el campo de constitución y de validez de los conceptos. Pensemos en la importancia de una orientación semejante del trabajo filosófico para Michel Foucault.

El todo-epistemológico

Este impulso amplía el significado dado al término epistemología, que sobrepasa entonces el estricto plano de la reflexión sobre los procedimientos científicos para abrirse a lo social y enfrentarse a toda una dialéctica con lo ideológico. Este periodo estructuralista es también el del éxito de la reflexión epistemológica. Las disciplinas se preguntan entonces sobre su objeto, la validez de sus conceptos, su ambición científica. Los estudiosos tienen tendencia a abandonar la filosofía por las ciencias del hombre, como Lévi-Strauss.

Es el caso de uno de los grandes epistemólogos del periodo, Jean Piaget: «La unidad de la ciencia que es nuestra meta común [...] no puede hacerse más que a expensas de la filosofía. [...] Todas las ciencias se han separado de la filosofía, desde las matemáticas en la época de los griegos hasta la psicología experimental a fines del siglo XIX»[16]. Liberarse de la tutela filosófica parece ser para algunos el camino a seguir para hacer de las ciencias humanas ciencias «duras»

---

[14] M. Guéroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, 1979, p. 243.

[15] Jean-Christophe Goddard, entrevista con el autor.

[16] J. Piaget, *Psychologie et épistémologie* [1947, Amsterdam], PUF, 1970, p. 110 [ed. cast.: *Psicología y epistemología*, Barcelona, Ariel, 1981].

igual que las ciencias exactas. Jean Piaget propone por lo tanto liberar a las ciencias humanas de todo cuestionamiento exterior a su propio objeto, lo que tendría que ver con la metafísica. El único criterio es saber cómo aumentar los conocimientos en un campo determinado. Piaget se distingue, sin embargo, del paradigma general por su interés por la historicidad de las nociones utilizadas, y a este respecto se puede calificar su estructuralismo de genético[17]. Encontramos este genetismo de Jean Piaget en su teoría de la evolución de la percepción en el niño que pasa por varias etapas de equilibrio que se constituyen en sistemas de transformación, que permiten así la asimilación de esquemas, de nuevas estructuras de percepción.

La reflexión epistemológica en el terreno de las ciencias humanas es deudora de las mutaciones en curso en las ciencias «duras» y en este campo se comprueba la misma inflexión formalista. El ejemplo más sorprendente es la evolución de las matemáticas, con el grupo Bourbaki, que producirá las famosas matemáticas modernas en los años cincuenta y sesenta. Las matemáticas se aplican entonces a conjuntos de elementos cuya naturaleza no se especifica, se deducen a partir de axiomas de las estructuras madre. Siendo el prototipo la estructura algebraica, el grupo es la estructura de orden, y por último la estructura topológica. Encontraremos estos modelos estructurales en acción tanto en Lévi-Strauss a través de André Weil como en Jacques Lacan con toda su topología de los anillos de Borromeo, de los grafos... Pero de forma más amplia en el terreno metafórico y como condición científica, las ciencias humanas van a nutrirse de un discurso lógico-matemático que permite realizar generalizaciones, explicar los procesos de autorregulación más allá de los casos concretos estudiados. También contaron otros impulsos, como el de la biología y la psicología experimental con la *Gestalttheorie*, de la cibernética que permite la regulación perfecta y por lo tanto la autoconservación de la estructura.

Pero el gran fenómeno intelectual en el terreno epistemológico en los años treinta se sitúa fuera de Francia: es la conexión entre este formalismo de las ciencias «duras» y el positivismo lógico que se desarrolla, por un lado, con el Círculo de Viena de Moritz Schlick y Rudolf Carnap, y por el otro, en Inglaterra, en Cambridge, alrededor de Bertrand Russell, así como con la obra de Ludwig Wittgenstein, tan ligado al Círculo vienés como a Bertrand Russell, con el que coincide en Cambridge desde 1911. Estos lógicos defienden la idea de una ciencia unificada, codificada, a partir de la lógica formal, alrede-

---

[17] J. PIAGET, *Éléments d'épistémologie génétique*, PUF, 1950 [ed. cast.: *Epistemología genética*, Madrid, Debate, 1986].

dor de un método puramente deductivo. La formalización se propone por lo tanto como horizonte común a todas las ciencias. Desde esta perspectiva, las matemáticas están integradas como un lenguaje entre todos los demás. En la medida en que la lógica no está vinculada a ningún contenido particular, se ofrece como marco común para explicar la universalidad de las estructuras. El Círculo de Viena va a privilegiar al lenguaje en la medida en que el problema filosófico principal se sitúa en el nivel del significado; la lógica va a convertirse en su herramienta y la lengua en su objeto esencial. Este doble impulso, lógico y lingüístico, dejará como herencia lo que se denomina filosofía analítica del lenguaje.

Frente a esta renovación del pensamiento lógico en Europa, a esta efervescencia teórica, Francia queda de lado: «Fue interceptada por la acción conjunta de Poincaré y Brunschvicg»[18]. De ahí un retraso en la enseñanza de la lógica, alejada de las facultades de letras y de la enseñanza de la filosofía, contrariamente a lo que sucede en otros lugares. La semiótica de los años sesenta puede ser vista, desde este punto de vista, como un sucedáneo de esta lógica que escapa a los franceses.

La filosofía del concepto: Cavaillès

Sin embargo hay un filósofo francés, epistemólogo, cuyo objeto privilegiado fueron las matemáticas, y que estuvo asociado desde sus comienzos al Círculo de Viena. Es Jean Cavaillès. Pero la historia va a interrumpir su vida y su obra muy pronto y de forma brutal. Muere heroicamente, como resistente, bajo las balas nazis en 1944 a los cuarenta y un años. La ciencia para Jean Cavaillès es por completo demostración, es decir, lógica. La llama la filosofía del concepto. No comparte sin embargo la postura del Círculo de Viena, su extremo formalismo y su voluntad de construir una gran lógica en la que las matemáticas verían resueltos sus problemas. Su trayectoria se dedica a captar la pareja operación/objeto, el gesto creador del encadenamiento de las operaciones del pensamiento, lo que llama «la idea de la idea». El destino de su pensamiento va a sufrir las consecuencias de su desaparición brutal. Sin embargo, sus tesis conocieron un resurgimiento espectacular una veintena de años después de su muerte con el éxito del paradigma estructuralista. Habría puesto las bases teóricas de un estructuralismo conceptual que será retomado en los años sesenta.

---

[18] Vincent Descombes, entrevista con el autor.

En la obra que escribe cuando es prisionero de los alemanes y que no aparecerá hasta después de la guerra[19], Cavaillès introduce el concepto de estructura. Se corresponde ya con el que va a triunfar, tras el paréntesis existencialista. Valora la estructura como protesta radical de los filósofos de la conciencia. Inspirado por Spinoza, Jean Cavaillès emprendió la construcción de una filosofía sin sujeto, y reprocha ya a la fenomenología de Husserl que conceda demasiada importancia al *cogito*. Encontramos aquí la orientación formalista que permite a la ciencia, según Cavaillès, escapar al reino del mundo, a la experiencia común. La verdad de la estructura no se da más que en las reglas mismas que la rigen, no hay estructura de la estructura, metalenguaje. Si los elementos exógenos a la estructura deben ser eliminados del campo de análisis, a cambio hay que encontrar el movimiento autónomo, original de la ciencia que despliega sus propias leyes. Es en este cierre donde hay que permanecer, en esta autonomización de las ciencias, en este estricto punto de vista que sólo tiene en cuenta su coherencia discursiva. Vemos ahí una similitud tanto con la aproximación a los textos filosóficos que preconiza Guéroult, como con el punto de vista formalista de los semiólogos.

BACHELARD Y LA RUPTURA

Esta reflexión epistemológica prosigue en la posguerra inmediata a pesar de la desaparición de Cavaillès y se encarna en la persona de Gaston Bachelard, que tendrá un público muy amplio y una profunda influencia. Encontramos en Gaston Bachelard la idea de la posibilidad de constituir una ciencia de la ciencia, a partir del desarrollo de procedimientos y leyes constitutivas de las ciencias mismas. Todo un campo de reflexión se abre a la epistemología que debe realizar la separación respecto de la colocación del sujeto humano, lo vivido, la experiencia. El cierre se presenta aquí como una ruptura epistemológica indispensable para dejar sitio a los propios procedimientos del pensamiento riguroso.

Bachelard la emprende con el evolucionismo y le opone un relativismo que permite rehabilitar la vía científica como un largo camino, hecho de inventos pero también de errores y dudas. Bachelard sigue algo aislado en una posguerra esencialmente existencialista, pero tendrá una repercusión particular más tarde con su noción de ruptura epistemológica que será retomada y acentuada por Louis Althusser en su lectura de Marx, o incluso por Michel Foucault con su concepción discontinuista de la historia.

---

[19] J. CAVAILLÈS, *Sur la logique et la théorie des sciences*, PUF, 1947.

El sucesor de Bachelard en la Sorbona en 1955 es menos conocido. Georges Canguilhem, sin embargo, va a desempeñar un papel principal en la reflexión epistemológica del periodo. Retoma la herencia de Bachelard de una reflexión sobre las ciencias y dirige el instituto de Historia de las ciencias de la Universidad de París. El contraste entre ambos hombres, sin embargo, es sorprendente: «Bachelard era un viticultor borgoñón, lleno de vitalidad desbordante. Canguilhem, por su parte, es un hombre de alta tensión interior, es un cátaro, un hombre duro, en el sentido del rigor»[20]. Admitido en la École normale supérieure en 1924, Georges Canguilhem es un discípulo de Alain. A partir de 1936 es profesor en el liceo de Toulouse, donde se le encarga la *khâgne*: «Cuando llegué a la clase de Canguilhem en Toulouse en 1940, quería hacer letras clásicas. Canguilhem hacía un curso sobre la revolución copernicana a través de la historia, a partir de Kant. Cuando descubrí a este individuo, me dije, paso de las letras, quiero hacer filosofía»[21]. Durante esta época, Canguilhem comienza estudios de medicina. Primero pacifista, como buen discípulo de Alain, la guerra va a hacer de él un resistente activo, miembro de la red Libération-Sud. Su toma de conciencia del peligro hitleriano se remonta a 1934-1935, momento en que abandona sus posiciones pacifistas, con «la toma de conciencia de que no se puede tratar con Hitler»[22]. La elección decisiva a favor de la resistencia es inmediata para Canguilhem. En una Francia de 1940, esencialmente petainista, rechaza todo acto de fidelidad al régimen de Vichy: «No he aprobado la agregación de filosofía para enseñar Trabajo, Familia, Patria»[23], declara al rector de la academia de Toulouse, Robert Deltheil. Muy marcado por el segundo conflicto mundial, el combate que emprende no lo incita sin embargo al optimismo; mantendrá y transmitirá un pesimismo profundo que sin embargo no es un obstáculo para la acción, un «pesimismo tónico»[24].

El camino hacia la prueba está sembrado de adversidades, y la muerte lo ronda por partida doble, por la guerra y por los estudios de medicina que emprende y que lo llevan a reflexionar sobre la proximidad entre salud y enfermedad, vida y muerte, razón y locura. Al leer su tesis en 1943, *Essais sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Canguilhem se convierte en el epistemólogo del saber médico:

---

[20] Pierre Fougeyrollas, entrevista con el autor.

[21] *Ibid.*

[22] G. CANGUILHEM, entrevista con J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, Fayard, 1988, p. 597.

[23] *Ibid.*, p. 598.

[24] B. SAINT-SERNIN, *Revue de Métaphysique et de Morale*, (enero 1985), p. 86.

«El presente trabajo es un esfuerzo por integrar en la especulación filosófica algunos de los métodos y las conquistas de la medicina»[25].

Cuestiona la noción de norma y muestra qué frágil es la frontera entre racional e irracional, y que es vano buscar un momento fundador de la norma, incluso en cualquier ruptura bachelardiana. El punto de vista de Canguilhem rechaza toda visión evolucionista de un progreso continuo de la ciencia y de la razón. Le opone un punto de vista nietzscheano, sustituyendo el discurso historicista sobre la construcción del saber médico por una búsqueda de las configuraciones conceptuales e institucionales que han hecho posibles esta o aquella delimitación de lo normal y lo patológico. La vía que adopta Canguilhem lo lleva por lo tanto a rechazar toda visión dialéctica, hegeliana: «Canguilhem tiene auténtica alergia a Hegel»[26]. La idea de un progreso histórico le resulta ajena y fundamenta el pesimismo de su filosofía. Si bien en la raíz de esta desesperanza histórica se encuentra el trauma de la Segunda Guerra Mundial, Canguilhem ve otra razón para esta ruptura de la idea de progreso, las consecuencias de la invención de la máquina de vapor, de los principios de degradación energética, del principio de Carnot por lo tanto: «La fuerza motriz del fuego [...] ha contribuido a la decadencia de la idea de progreso mediante la importación hacia la filosofía de conceptos elaborados por los fundadores de la termodinánica. [...] Rápidamente se ha visto la muerte en el horizonte de la degradación energética»[27].

Este principio de explicación ilustra por otra parte el método de Canguilhem y le lleva a atravesar las fronteras de las disciplinas para encontrar coherencias epistémicas en un mismo periodo, cortes transversales que fundamentan lo que Michel Foucault llamará epistemes. Canguilhem tiene, en efecto, en Michel Foucault un heredero directo al que por otra parte reconocía como tal cuando hizo la recensión de su obra *Las palabras y las cosas* en la revista *Critique*. Canguilhem se pregunta como conclusión de la presentación de la obra de Michel Foucault qué quería decir Cavaillès cuando reclamaba una filosofía del concepto, y señala si acaso el estructuralismo no será la realización de ese ruego. Aunque hace referencia a Lévi-Strauss y a Dumézil, ve en Michel Foucault ese futuro filósofo del concepto.

Michel Foucault, por su parte, ha señalado la importancia que tuvieron para él y para todos los filósofos de su tiempo las enseñanzas de Canguilhem: «Dejen de lado a Canguilhem y no entenderán nada de toda una serie de discusiones que se han producido entre los

---

[25] G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique* [1969], PUF, 1975, p. 8.

[26] Pierre Fougeyrollas, entrevista con el autor.

[27] G. Canguilhem, «La décadence de l'idée de progrès», *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1987), p. 450.

marxistas franceses; tampoco captarán lo que hay de específico en sociólogos como Bourdieu, Castel, Passeron... Les faltará todo un aspecto del trabajo teórico realizado por los psicoanalistas y en particular por los lacanianos»[28].

LOS LUGARES DEL DISCURSO CIENTÍFICO

Canguilhem efectúa un desplazamiento fundamental de la pregunta tradicional sobre la investigación de los orígenes hacia una interrogación sobre el lugar, la domiciliación del discurso. Ello lleva al establecimiento de una correlación entre el discurso sostenido y el espacio institucional que ha permitido su surgimiento y que constituye su base. Esta búsqueda de la delimitación de las condiciones de enunciación del saber científico va a convertirse en el eje básico de las investigaciones de Michel Foucault sobre la clínica, la prisión, la locura...

Canguilhem rompió también con la concepción acumulativa del progreso científico, a la que opone una aproximación discontinuista, y en la cual las fronteras internas del saber científico elaborado están en movimiento incesante, atrapadas en sucesivas reelaboraciones y reestructuraciones. La historia de las ciencias ya no es considerada como la elucidación progresiva de lo verdadero, como el desvelamiento por etapas de la verdad, sino que está formada por aporías, por fracasos: «El error es para Canguilhem la incertidumbre permanente alrededor de la cual se desarrollan la historia de la vida y el devenir del hombre»[29]. Mediante esta búsqueda del lugar de constitución y validez de los conceptos, Canguilhem abre un amplio campo de estudios para sacar a la luz las relaciones que se entretejen entre la elaboración del saber de las diversas ciencias y lo que tiene que ver con su realidad institucional, social. De ello va a resultar una apertura sociológica de la problematización filosófica muy fecunda. La influencia de Canguilhem será también muy importante sobre toda la corriente althusseriana. Sin duda el terreno de investigación de la reflexión sobre la patología está muy alejado de los intentos de revitalización de los conceptos marxistas, pero en ambos casos se trata del estatuto de la ciencia, de la validez de los conceptos.

Pierre Macherey no se engaña sobre la importancia de la obra de Canguilhem a la que dedica el primer estudio en profundidad en enero de 1964[30]. Es el propio Louis Althusser el que presenta el ar-

---

[28] M. FOUCAULT, *Revue de Métaphysique et de Morale*, (enero 1985), p. 3.

[29] *Ibid.*, p. 14.

[30] P. MACHEREY, «La philosophie de la science de Canguilhem», *La Pensée* 113 (enero 1964).

tículo de Pierre Macherey, y acoge favorablemente esta renovación del pensamiento epistemológico que rompe no solamente con las crónicas científicas descriptivas, sino también con una aproximación idealista a la historia del progreso de las ciencias, ya sea mecánica (d'Alembert, Diderot, Condorcet) o dialéctica (Hegel, Husserl...). La revolución que representa Canguilhem en la historia de las ciencias es saludada con entusiasmo por Pierre Macherey: «Con la obra de G. Canguilhem tenemos, en el sentido estricto y no especializado que Freud daba a esta palabra, es decir, en el sentido objetivo y racional, el análisis de una historia»[31].

También en el campo del psicoanálisis, Canguilhem reafirmará la ruptura lacaniana por sus posiciones antipsicologistas. Canguilhem habría luchado esencialmente contra la psicología. Opone a ese saber positivo una desconstrucción de su edificio disciplinar, pluralizando la psicología en psicologías múltiples[32]. Esta deconstrucción que pretende desestabilizar una disciplina particular, mostrando que su saber no es acumulable, que abarca paradigmas incompatibles, será más tarde dirigida contra la propia disciplina histórica por Michel Foucault, en nombre de una vía arqueológica, desde una perspectiva análoga. Georges Canguilhem interpela también al psicólogo sobre el plano de la ética, preguntándole para saber si trabaja para la ciencia o para la policía. Esta mezcla de cuestionamiento de orden sociológico, de historia de las ciencias y de conciencia moral va a constituir una fecunda epistemología histórica francesa, pero «hay que admitir que la exposición de Canguilhem sobre la psicología no es epistemología en el sentido en que se entiende epistemología en todas partes menos en Francia»[33]. Esta vía crítica, específicamente francesa, tiene por lo tanto en Georges Canguilhem a un iniciador fundamental que vuelve a aparecer en el horizonte de todos los trabajos del periodo estructuralista, aunque él haya preferido permanecer en la sombra del paradigma al que sin embargo ha contribuido tanto a hacer nacer.

El logoanálisis de Michel Serres

Esta filosofía del concepto que pedía Cavaillès va a conocer un resurgimiento espectacular con la obra de Michel Serres. En él se

---

31 P. Macherey, *ibid.*, p. 74.

32 G. Canguilhem, «Qu'est-ce que la psychologie?», conferencia del 18 de diciembre de 1956 en el Collège philosophique de Jean Wahl [reimp. en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1958, pp. 12-25 ; también en *Cahiers pour l'Analyse* 2, marzo (1966), y en *Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, Vrin, 1968].

33 V. Descombes, *Les Enjeux philosophiques des anées cinquante*, cit., p. 159.

unen la doble enseñanza de Cavaillès y de Canguilhem en una búsqueda de los modelos epistémicos característicos de una época, más allá de las fronteras disciplinares. La historia de las ciencias es entonces una sucesión de estratos, de cortes sincrónicos: al paradigma del punto fijo, del armónico de Leibniz, le sigue la edad moderna con la termodinámica que sirve como modelo no sólo para todas las ciencias, sino también para las mentalidades, para la literatura o las visiones del mundo que están todas ellas impregnadas por el modelo dominante. Michel Serres verá en acción, en los Rougon-Macquart de Zola, el principio de la termodinámica. De ello resulta otra línea de separación además de la que corre entre saber científico y universo de ficción, que se encuentran unidos por su adhesión al paradigma dominante de la época. La mitología se une entonces a la ciencia igual que la patología coincide con la normalidad en Canguilhem: «Los mitos están repletos de saber, y el saber de sueños e ilusiones»[34], y el error por lo tanto es también aquí consustancial a la verdad.

Michel Serres será sin duda el primer filósofo en definir un programa global explícitamente estructuralista en el campo de la filosofía, desde 1961[35]. Él percibe la realización de una segunda revolución del siglo XX en la utilización crítica de una noción, tomada de las matemáticas, la de estructura. Ve en Gaston Bachelard la culminación de un siglo XIX simbolista que ha sustituido los arquetipos-héroes por arquetipos-elementos con la tierra, el agua, el fuego... El estructuralismo inaugura una era nueva cuyo método Michel Serres califica de «logoanálisis»[36].

El nuevo método pretende entonces depurar la estructura de todo contenido significativo, separarla de todo contenido semántico: «Una estructura es un conjunto operacional de significado indefinido, que agrupa elementos en una cantidad indeterminada, cuyo contenido no se especifica, y relaciones, en un número finito, cuya naturaleza no se especifica, pero cuya función y algunos resultados en cuanto a los elementos se definen»[37]. El análisis estructural se situaría por encima del sentido, al contrario que el análisis simbólico, que sería aplastado por éste; de ahí una concepción kantiana de la estructura a la que se adhiere Michel Serres al establecer una distinción entre estructura y modelo, equivalente a la distinción kantiana entre noúmeno y fenómeno. Hay en este texto de 1961 la promesa de realización de un ambiciosísimo programa filosófico, puesto que, si bien este método

[34] M. Serres, *La Traduction*, Minuit, 1974, p. 259.

[35] *Id.*, «Structure e importation: des mathématiques aux mythes» (noviembre 1961) [reimp. en: *Hermès I*, «La Communication», Minuit, 1968].

[36] *Ibid.*, p. 26.

[37] *Ibid.*, p. 32.

procede de una región del saber, las matemáticas modernas, debe poder exportarse a todos los demás campos problemáticos. Existe entonces una posibilidad de abarcar todos los campos del saber, de los mitos a las matemáticas, a partir de un paradigma común calificado por Michel Serres de logoanálisis, a saber, esta ordenación a partir del amontonamiento y la dispersión culturales. Este avance conceptual ofrece también, a ojos de Michel Serres, la posibilidad de reconciliarse con la abstracción del clasicismo y de «comprender de un golpe el milagro griego de las matemáticas y la floración delirante de su mitología»[38], gracias a la desaparición de los tabiques escolásticos que separan ciencias y letras, gracias a la universalidad y la transversalidad histórica del proyecto.

En el momento en que Merleau-Ponty definía su programa fenomenológico, en 1960, Michel Serres, desde 1961, ponía en órbita el programa estructuralista. Es este último el que va a alzar el vuelo en los años sesenta.

---

[38] M. SERRES, «Structure e importation:...» [reimp. en: *Hermès I*, cit., p. 34].

13

UN REBELDE LLAMADO JACQUES LACAN

Si Roland Barthes evoca una imagen ondulante del estructuralismo, podríamos decir, en el marco de un análisis binario propio del paradigma estructuralista, que Jacques Lacan es la vertiente abrupta, encarnación del padre-severo, siempre demasiado inclinado hacia la ciencia para defender la práctica analítica. Su influencia en el periodo de los años sesenta va a ser espectacular, pero sin embargo lo esencial de su obra es anterior, y cuando los lectores descubran en 1966 a Jacques Lacan por sus *Escritos*, la ruptura de la que se trata se remonta a comienzos de los años cincuenta. El inconsciente está en el centro del paradigma estructuralista y no solamente por el auge de la práctica terapéutica que es el psicoanálisis; lo hemos visto actuando en la antropología que preconiza Lévi-Strauss o en el distingo establecido entre lengua y habla por Saussure. Esta importancia concedida al inconsciente en el periodo favorece el resplandor del que se va a beneficiar Lacan.

Procedente de un medio católico, Lacan renuncia muy pronto a la fe, y simboliza esta ruptura abandonando una parte de su nombre: sólo se queda con el Jacques de Jacques-Marie. Sin embargo, más tarde se verá que esto no fue suficiente para romper con la cultura católica que impregna una buena parte de su relectura de Freud. Lacan realiza aquí sólo la primera ruptura de una larga serie. Procede por acumulación de capas sedimentarias sucesivas de un saber del que se adueña en beneficio de la especialidad que ha elegido, primero la neuropsiquiatría, luego el psicoanálisis. Desde comienzos de los años treinta, se adhiere a todas las formas de la modernidad, al dadaísmo en el campo de la expresión artística, y al hegelianismo, siguiendo los cursos de Kojève en la École des hautes études: «La enseñanza de Kojève ejerce sobre Lacan una influencia en el sentido literal de

la palabra»[1]. De ella recuerda las lecciones de la dialéctica hegeliana, especialmente la representada por las relaciones amo/esclavo, pero sobre todo una lectura kojeviana de Hegel que se traduce por un acentuado descentramiento del hombre, de la conciencia, una crítica de la metafísica, y un predominio del concepto de deseo. Esta noción de deseo se encuentra en el centro de la teoría lacaniana y retoma la lectura que propone Kojève de Hegel, en la que «la historia humana es la historia de los deseos deseados»[2]. Es por lo tanto Kojève el que va a permitir a Lacan plantear que desear no es desear al otro, sino desear el deseo del otro. Si bien Lacan utiliza su aprendizaje hegeliano para releer a Freud, debe su forma singularísima de escritura, su estilo, sobre todo a su interés y su presencia en medios surrealistas. Amigo de René Crevel, conoce a André Breton, ve en Salvador Dalí a un renovador del surrealismo, y en 1939 vive con la primera esposa de Bataille, Sylvia, con la que se casará en 1953.

Muy pronto, en 1931, presta una atención muy particular al examen de la escritura en su práctica psiquiátrica. Es el caso de la comunicación que escribe sobre una maestra de treinta y cuatro años, erotómana y paranoica, una tal Marcelle. Ella se cree Juana de Arco, y se imagina tener una misión de regeneración de las costumbres. Para describir la estructura de su paranoia, Lacan parte del examen de sus cartas para señalar en ellas los errores semánticos y estilísticos[3]. Alumno de Clérambault, Lacan efectúa con el caso de Aimée una inversión decisiva. Al rechazar meter la teoría freudiana en el molde del organicismo psiquiátrico, invierte los términos tradicionales de las relaciones entre psiquiatría y psicoanálisis, e introduce «la primacía del inconsciente en el estudio clínico»[4]. El caso psicótico de las hermanas Papin acentúa más la idea del inconsciente como estructura constituyente del Otro, como alteridad radical del sí-mismo.

En 1932, Lacan lee su tesis de doctorado, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, que tendrá eco más allá del círculo de los psiquiatras. Inmediatamente es destacada y discutida por Boris Souvarine y Georges Bataille en *La Critique sociale*[5]. Lacan rompe con cualquier forma de organicismo e integra la paranoia en las categorías freudianas, cuya estructura define. Ahora bien, esto no puede ser el resultado de una aproximación fenomenológica a la personalidad: «El sentido específicamente humano de los comportamientos humanos nunca se pone de manifiesto más clara-

---

1 É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, Le Seuil, 1986, p. 155.
2 *Ibid.*, p. 154.
3 *Ibid.*, p. 124.
4 *Ibid.*, p. 129.
5 Ver *Boris Souvarine et «La Critique sociale»*, A. Roche (dir.), La Découverte, 1990.

mente que en su comparación con los comportamientos animales»[6]. Desde su tesis, se puede hablar en Lacan de un retorno a Freud, no para repetir sus enseñanzas, sino para prolongarlas, especialmente en un campo ante el cual Freud se había rendido, el de la psicosis. Para Lacan, el psicoanálisis debe poder explicar la psicosis y, en caso contrario, no serviría de gran cosa.

Allí donde el Lacan de la tesis aún no es el de los *Escritos* es en su genetismo. Marcado por la educación hegeliana, Lacan considera que la personalidad se constituye por etapas, hasta la realización de lo que llama la personalidad acabada, que se acerca a la transparencia hegeliana del orden de la razón en una historia acabada. Este momento lacaniano es por lo tanto aún muy «deudor del genetismo; [...] la primera gran doctrina lacaniana es una doctrina absolutamente genética»[7]. En 1936, Lacan tiene ocasión de expresar este punto de vista genético durante el XIV Congreso psicoanalítico internacional de Marienbad con su comunicación *Le Stade du miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique*. En este momento, Lacan experimenta una influencia de la que se desprenderá más tarde, la del psicólogo Henri Wallon.

A comienzos de los años treinta, este último percibe una etapa cualitativa realizada por el niño cuando pasa del estadio del imaginario al estadio simbólico. El mismo proceso, ahora desplazado al plano del inconsciente, es descrito por Lacan: se trata del momento constitutivo principal en el que el niño descubre la imagen de su propio cuerpo. Esta identificación permite la estructuración del «yo» y la superación de la fase anterior de la experiencia del cuerpo fragmentado. Este paso a la conciencia de un cuerpo propio en su unidad es del que carecen los psicóticos, para permanecer en estado de dispersión de un sujeto desintegrado para siempre. Esta experiencia del estadio del espejo en el niño entre seis y ocho meses consta de tres momentos, como en la dialéctica hegeliana. El niño percibe en primer lugar su imagen reflejada por el espejo como la de otro que intenta coger, permanece en el estadio imaginario. Segundo momento: «El niño subrepticiamente descubre que el otro del espejo no es un ser real, sino una imagen»[8]. Por último, el niño realiza su identificación primordial en la tercera fase, con la toma de conciencia de que esta imagen reconocida es la suya, pero este paso es prematuro para que el niño realice la experiencia del conocimiento de su propio cuerpo: «No se trata entonces

[6] B. Ogilvie, *Lacan, le sujet*, PUF, 1987, pp. 20-21.

[7] Jean Allouch, entrevista con el autor.

[8] J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, Denoël, 1985, p. 100 [ed. cast.: *Introducción a la lectura de Lacan*, Barcelona, Gedisa, 1994].

más que de un reconocimiento imaginario»[9]. De ello resulta para el sujeto que va a construir su identidad a partir de una alienación imaginaria, víctima de los engaños de su identificación espacial.

Si este momento se presenta en 1936 como etapa, estadio, en el sentido walloniano, genético del término, Lacan va a retomar esta comunicación para el congreso internacional de psicoanálisis de Zurich de 1949, pero esta vez su lectura es más estructuralista que genética. En efecto, si bien su comunicación conserva el calificativo de estadio, *el estadio del espejo como formador de la función del yo*, ya no se considera como un momento de un proceso genético, sino como matriz fundadora de la identificación, de la relación establecida por el sujeto entre exterioridad e interioridad, y de ello resulta entonces una «configuración insuperable»[10]. El calificativo de estadio ya no se corresponde con lo que describe Lacan. Mediante esta identificación imaginaria, el niño se encuentra por lo tanto ya estructurado en su devenir, atrapado en las añagazas de lo que cree que es su identidad, lo que en lo sucesivo hace imposible e ilusoria para el sujeto cualquier tentativa de tener acceso a sí mismo, puesto que la imagen de su yo lo remite a otro que no es él.

Lacan acentúa por lo tanto en la posguerra el corte entre consciente e inconsciente, a partir de dos registros en situación de exterioridad uno respecto del otro: el ser de sí-mismo escapa irreductiblemente al existir, al mundo, a la conciencia. Este estadio se convierte en la clave que permite delimitar la partición entre imaginario y simbólico en el individuo, primer jalón de una alineación del yo: «Podemos discernir con J. Lacan en el estadio del espejo una verdadera encrucijada estructural»[11]. En esta nueva aproximación al estadio del espejo se puede ver una doble influencia: la de la lingüística estructural, de Saussure, que Lacan descubre en la posguerra gracias a Lévi-Strauss, y la de los temas heideggerianos, que toman el relevo de la dialéctica hegeliana. A esta esencia del Ser, cada día un poco más perdida en el olvido del Ser, a la pérdida inexorable en el existir, le corresponde esta construcción futura del mí mismo, tras el estadio del espejo, que siempre escapa al yo, al sujeto para siempre descentrado de sí mismo: La discordancia progresiva que se establece entre el yo y el ser se va a acentuar en toda la historia psíquica»[12].

En este sentido, Lacan pertenece desde 1949 al paradigma estructuralista, antes incluso de que refiera a Saussure (en 1953), puesto que

---

[9] *Ibid.*, p. 101.

[10] B. Ogilvie, *Lacan, le sujet, op. cit.*, p. 107.

[11] A. Lemaire, *Lacan*, Mardaga, 1977, p. 273 [ed. cast.: *Lacan*, Edhasa, Barcelona, 1971, de la 1.ª edición].

[12] *Ibid.*, p. 277.

el estadio del espejo escapa a la historicidad, aparece como estructura primera, irreversible, que no puede funcionar más que por sus leyes propias. No existe por lo tanto posibilidad de pasar de una estructura a otra, sino solamente a una u otra gestión de la dicha estructura. Lacan, desde este momento, abandona totalmente la idea hegeliana, enunciada en su tesis, de una posible personalidad transparente para sí misma. Ya no existe una posible superación dialéctica de la estructura inicial. El inconsciente escapa, desde este momento, a la historicidad, de la misma forma que deja al cogito, a la conciencia de sí, en las ilusiones de la imago. Incluso aquí Lacan marca sus distancias con la dialéctica hegeliana del deseo como deseo de reconocimiento, que para él es competencia del imaginario, por lo tanto de la demanda y no del deseo, que sólo tiene su lugar propio en el inconsciente. La idea lacaniana, procedente de Freud y acentuada, de división del sujeto, implica en sí misma una crítica al hegelianismo y su idea de saber absoluto, remitida a su propiedad de milagro: «Diría incluso que Lacan enuncia una crítica total, la más valiosa, del hegelianismo»[13].

En 1956, Lacan se enfrenta a su maestro Jean Hyppolite, representante del hegelianismo, al presentar al psicoanálisis como el posible relevo no sólo del hegelianismo, sino de la filosofía. Hyppolite había dado una conferencia en el transcurso del seminario de Lacan a comienzos de los años cincuenta, que se publicó con la respuesta de Lacan[14]. Se trata de la traducción del concepto de negación (*Verneinung* en alemán). Hyppolite rechaza el psicologismo subyacente en la noción de negación que presupone un juicio formado en una tensión interna entre el hecho de afirmar y el de negar. Su lectura pretende integrar el freudismo como etapa constituyente del *logos*, del Espíritu tal y como Hegel lo ve actuar en la historia; «en suma, quería mostrar cómo se podía incluir la obra de Freud en una fenomenología del espíritu contemporáneo. Ingeniosamente construyó una nueva figura de la mente, la de la conciencia negadora»[15]. Al contrario que esta lectura, Lacan considera a Freud el porvenir de Hegel.

La escansión

Si Lacan innova en el plano teórico, hace lo mismo en el plano de la práctica terapéutica de la cura, y en este terreno la decisión que

---

[13] Moustafa Safouan, entrevista con el autor.

[14] J. Hyppolite, *La Psychanalise 1*, PUF, 1956, pp. 29-39, con la respuesta de Lacan [reimp. en: J. Lacan, *Écrits*, Le Seuil, 1966, pp. 879-887 y ed. cast.: *Escritos*, México, Siglo XXI, 1977].

[15] V. Descombes, *Les Enjeux philosophiques des années cinquante*, cit., p. 155.

toma hace de él un rebelde, un psicoanalista que rompe con la organización oficial que es la Société Psychanalytique de Paris (SPP). Interviene en varias ocasiones a comienzos de los años cincuenta ante la SPP para justificar su práctica de sesiones de tiempo variable. Se trata de dialectizar la relación de transferencia mediante la interrupción de la sesión, mediante la escansión, en una palabra significativa del paciente, que es invitado entonces a entrar en sí mismo.

Estas sesiones de tiempo variable pronto causarán un escándalo, tanto más cuanto que, como comprueba la SPP, se transforman habitualmente en sesiones cortas, incluso cortísimas. Esta práctica va a convertirse en la manzana de la discordia entre la institución psicoanalítica oficial y Lacan, que en este terreno participa plenamente también en la aventura estructuralista de ruptura con los academicismos, con los poderes instalados. Evidentemente, estas sesiones muy cortas permiten a Lacan obtener el máximo de dinero en el mínimo de tiempo, haciendo así del oficio de analista una tarea más lucrativa que la de empresario, un medio como cualquier otro de hacer del psicoanálisis una salida social, acumulando la legitimidad científica y la posibilidad de hacer fortuna. Su gusto por el dinero se convirtió en legendario: «Si vas al cine con Lacan, estás obligado a ir a Fouquet's y tomar caviar. ¿Por qué caviar? Porque es lo más caro»[16], dice Wladimir Granoff sonriendo porque él, como ruso, prefiere el caviar prensado al caviar en grano. En la época del taylorismo, Lacan tenía una noción muy exagerada del rendimiento horario. Sin embargo, algunos ven aquí un punto fuerte del lacanismo, una de las aportaciones principales del maestro: «La escansión, la puntuación, es lo que permite estructurar un discurso. ¿Qué es la puntuación? Es el tiempo del otro. Por esto es una intervención fundamental, en tanto que articulación con el tiempo del otro. Sin puntuación, el paciente habla solo»[17].

Estas sesiones cortas tienen otra ventaja, que es la posibilidad para Lacan de multiplicar el número de sus pacientes, y como Lacan quiere hacer escuela fuera de la escuela, es un medio para él de formar una generación de analistas a su estela, de hacer de ellos discípulos fieles no sólo a sus enseñanzas didácticas, sino también comprometidos en una relación transferencial de dependencia afectiva total del maestro. La sesión corta tiene por lo tanto un valor de mercado, pero es también el medio de proporcionar unos cimientos sólidos a la ruptura lacaniana. Esta práctica, por otra parte, supone un examen retrospectivo de la cura tal y como la entendía el propio Freud. Sin duda no aparece la escansión en Freud, pero «él hacía que ciertas curas dura-

---

[16] Wladimir Granoff, entrevista con el autor.
[17] Gene Lemoine, entrevista con el autor.

sen tres o seis meses [...], lo que responde a la misma idea, la del cabeza de escuela que lanza su teoría al mercado»[18]. Por esta práctica, Lacan será excluido más delante de la SPP, y se encontrará así como cabeza de escuela. Existe entonces esta dimensión de proselitismo común a Freud y Lacan. Sesiones largas en un tiempo corto o sesiones cortas en un tiempo largo, el objetivo es más o menos el mismo. Algunos creen hoy, incluso fuera de la École de la cause freudienne (ECF), que hay que pensar en el principio de la escansión, legítimo cuando se considera que el inconsciente está estructurado como un lenguaje: «Se puede admitir que una escansión oportuna incide en el discurso del analizado para subrayar algo y al mismo tiempo poner un término provisional a su discurso en la transferencia al analista»[19], dice Joël Dor, rechazando que esta idea fundamentada y fecunda de las sesiones de tiempo variable se haya transformado en una sistematización de las sesiones extremadamente cortas por razones económicas inconfesables.

Otros, como Wladimir Granoff, consideran que aquí no hay más que la experiencia puesta en práctica por Lacan tras la guerra cuando no podía resistir el deseo de echar a un paciente. Lacan pronto se reprochó haber cedido a su impaciencia, y se preguntó si ese paciente volvería. Ahora bien, a la hora convenida, el analista volvió a encontrar al analizado en el diván: «Ese día, el mundo da un vuelco. Da un vuelco como cada vez que un analista hace algo transgresor»[20]. A partir de este descubrimiento, Lacan comienza a acortar el tiempo de las sesiones, y cada vez puede comprobar que eso de ninguna manera llevaba a sus pacientes a abandonarlo. Aparte de esta experiencia personal, estas sesiones cortas en tanto que doctrina terapéutica «no presentan ningún interés, no dañan a nadie, no ayudan a nadie y no son un crimen»[21].

Releer a Freud

El resultado es en todo caso impresionante, puesto que toda una generación de analistas será profundamente marcada por Lacan, no solamente por sus seminarios, sino más hondamente por su paso por el diván. Para tener tal influencia, para intensificar la relación de transferencia, el paso por la sesión corta era indispensable. Jean Clavreul, en 1947, comienza un análisis con Lacan cuando se encuentra en un

---

[18] Jean Laplanche, entrevista con el autor.
[19] Joël Dor, entrevista con el autor.
[20] Wladimir Granoff, entrevista con el autor.
[21] *Ibid.*

gran desamparo moral: «Fue el único que me entendió como necesitaba. Era alguien que metaforizaba los problemas»[22]. Serge Leclaire conoce a Françoise Dolto que lo manda a Lacan, y se analiza con él de 1949 a 1953, convirtiéndose en «el primer lacaniano de la historia»[23]. Si algunos entraban en contacto con Lacan a partir de la relación de transferencia, otros llegan al diván tras haberlo descubierto en los seminarios. Es el caso de Claude Conté, que formándose como psiquiatra pero insatisfecho tanto con la psiquiatría como con los comentarios que se hacen sobre Freud, descubre a Lacan en 1957 y sigue sus seminarios. A partir de entonces, relee a Freud y efectúa como toda una generación ese retorno a Freud que preconizaba Lacan..., luego se echa en su diván durante diez años, de 1959 a 1969. Ésta es una aportación fundamental de Lacan, hacer que se lea/relea a Freud, haber dado al freudismo sus cartas de nobleza, un segundo impulso, en un momento, en los años cincuenta, en que «estaba bien visto considerar a Freud un respetable anciano, pero ya no se lo leía»[24].

Este retorno a Freud se realizó por lo tanto por mediación de Lacan, que se benefició de ello al ocupar la posición del Padre que proclama la Ley. Lacan va a encarnar el nombre del padre, imponiéndose por su carisma, distribuyendo las prebendas, manejando a sus vasallos, con el riesgo de transformar a algunos de sus fieles en simples reproducciones miméticas del Padre fundador, pero asegurando un éxito indiscutible a la disciplina psicoanalítica, que conoce entonces en Francia una especie de edad de oro.

---

[22] Jean Clavreul, entrevista con el autor.

[23] É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, *op. cit.*, p. 294.

[24] Jean Clavreul, entrevista con el autor.

14

EL LLAMAMIENTO DE ROMA (1953): LA VUELTA A FREUD

Si el llamamiento del 18 de junio de 1940 hizo del militar De Gaulle un político, el discurso de Roma de Lacan, en septiembre de 1953, consagra al psicoanalista. Pero con demasiada frecuencia se olvida que primero fue psiquiatra, y a este respecto sus posturas deben situarse en el contexto epistemológico de esta disciplina. Ahora bien, en los años treinta la psiquiatría es el escenario de un gran debate alrededor de la cuestión de la afasia, entre localistas y globalistas en la cuestión de la topología cerebral[1]. Algunos consideran que es posible localizar los problemas en los diversos componentes del cerebro: Goldstein, retomando las teorías de la *Gestalttheorie*, rechaza esa perspectiva reduccionista que consiste en asignar al problema una instrumentación localizada. Preconiza una aproximación estructural según la cual la modificación neuronal afecta al conjunto del funcionamiento del cerebro. Este debate, por otra parte, tuvo una prolongación fuera de los medios psiquiátricos con la publicación en 1942 de *La estructura del comportamiento* de Merleau-Ponty, que defiende la posición globalista de Goldstein. La noción de estructura, no asimilable sin embargo a la que será utilizada en el periodo estructuralista, es ya por lo tanto un objeto central de reflexión en el medio en el que se mueve el joven psiquiatra Lacan.

La psiquiatría sigue siendo para Lacan un horizonte fundamental, no solamente por su formación inicial, sino por una amistad muy profunda con el que se va a convertir en el papa de la psiquiatría: Henri Ey. Este último sigue una carrera en los hospitales, se convierte en médico jefe de hospitales psiquiátricos y obtiene un puesto cerca de

[1] André Green, entrevista con el autor.

Chartres, en una antigua abadía, en Bonneval. Henri Ey transforma este lugar en encrucijada de encuentros teóricos importantes; organiza allí coloquios regulares donde se encuentran psiquiatras y psicoanalistas. Es él quien, por otra parte, forma a prácticamente toda la nueva generación de psiquiatras: «Tiene por lo tanto un peso moral considerable, y se convierte en promotor de la idea de estructura en psiquiatría. Los demás, jóvenes psiquiatras de la época, estamos entonces familiarizados con el pensamiento estructural en el momento en que estalla el estructuralismo, simplemente el estructuralismo que hizo tanto ruido no tiene nada que ver con aquello»[2].

Caso sintomático de una conversión de la psiquiatría al psicoanálisis en este ambiente de los años cincuenta, Claude Dumézil, hijo de Georges, sigue las dobles enseñanzas de Henri Ey y de Daniel Lagache, pero no estaba satisfecho con un discurso psiquiátrico atrapado entre consideraciones fenomenológicas, un discurso psicologizante y una vertiente farmacológica. Se siente en un callejón sin salida cuando descubre en Sainte-Anne los seminarios de Lacan en 1954: «Era realmente un discurso que llamaba la atención»[3]. A partir de este choque emprende la lectura de la obra de Freud. El verbo de Lacan produce en él «un potente afrodisíaco para la mente, te ponía a trabajar»[4]. El discurso de Lacan, en armonía con su experiencia clínica de facultativo, tenía no solamente valor teórico, sino que para sus oyentes desempeñaba a la vez el papel de asociaciones libres y de interpretación de éstas. Además, a partir de esta circularidad, manejaba una relación de transferencia con su público. Las palabras de Lacan iban más allá de lo que significaban, como teorizó. Júzguese si no el testimonio de Claude Dumézil, neófito en ese momento: «Cuando me apunté en los años 1945-1955 al seminario de Lacan, hablaba ya del nombre del padre, y yo entendía "el no del padre". No comprendía nada, pero a pesar de todo, con este error estaba completamente en el meollo del asunto»[5]. Hasta tal punto en el meollo que el hijo de Georges Dumézil comienza a analizarse con Lacan poco después, en 1958. Pero en el diván descubre otro registro: «Fue horrible, de golpe el brillante personaje se queda mudo como un muerto, el seductor te roba la pasta. Ya no es cuestión de concepto, es sangrante»[6]. El rechazo del psicologismo estuvo entonces en el origen de la seducción ejercida por el discurso lacaniano, del calvario que resultó de ello y

---

[2] *Ibid.*
[3] Claude Dumézil, entrevista con el autor.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.* [*N. de la T:* Confusión por el sonido entre «nom-du-père» y «non du père».]
[6] *Ibid.*

de la conversión definitiva a favor del psicoanálisis. Fue el caso de numerosos psiquiatras de la época.

El necesario sobresalto

Pero, ¿cuál es la situación del psicoanálisis en este ambiente de los años cincuenta? El freudismo parece seguir un camino que corre el riesgo de llevarlo a una pérdida de su identidad: «Lo que se conocía en 1950 como freudismo era una especie de salsa médica biológica»[7]. Sin duda esta tendencia a la biologización de la ruptura psicoanalítica tiene sus raíces en la propia obra de Freud. Puede apoyarse en su filogenetismo, pero es justamente el aspecto de Freud que le hace prisionero del positivismo de su época. Ahora bien, la lectura dominante de Freud en Francia en los años cincuenta identifica pulsión e instinto, deseo y necesidad. Se considera entonces a Freud como un buen médico que trata las neurosis con una reconocida eficacia. Existía entonces este doble escollo, por una parte un psicoanálisis que perdía su objeto, el inconsciente, en beneficio de una psicología dinámica, y por otra parte la medicalización de toda forma de patología y por lo tanto la disolución del psicoanálisis en la psiquiatría. En este sentido, la intervención de Lacan provoca un sobresalto casi gaulliano: «Su entrada en escena le hizo sin duda un gran servicio a esa escena. Consiguió detener una especie de oleada de basura, de estupideces analfabetas en las que el gobierno francés del análisis estaba a punto de naufragar»[8].

Wladimir Granoff, para ilustrar este estado de confusión del pensamiento analítico, abocado a metástasis mortales, pone el ejemplo del tratamiento en la posguerra de una regla de la práctica analítica según la cual las sesiones a las que se falte hay que pagarlas. Ahora bien, los principios que regían esta práctica no son en absoluto anecdóticos, sino que por el contrario, tienen valor axiomático: «Inmediatamente después de la guerra, entro en un análisis de control con uno que representaba las mayores esperanzas de la sociedad de París, Maurice Bouvet. En un control colectivo, un colega informa del caso de un paciente suyo que está enfermo y no va a las sesiones. ¿Qué hacer? Ese gran teórico de Bouvet, tras haber reflexionado detenidamente, responde: se le puede hacer pagar hasta los 38 de fiebre. Más no. Evidentemente, es una sonda, un termómetro en el culo de una disciplina. Sin embargo, Bouvet era un digno representante de ella, convincente y eminente»[9].

---

[7] Élisabeth Roudinesco, entrevista con el autor.
[8] Wladimir Granoff.
[9] *Ibid.*

En este campo, como en los demás, la intervención de Lacan fue saludable, en la medida en que aporta a la práctica analítica, además de las inspiraciones teóricas, garantías científicas sólidas, reglas de funcionamiento estrictas que le permiten establecerse como ciencia autónoma, con procedimientos claros que validan su grado de cientificidad. Este saneamiento del pensamiento y de la práctica contribuye en gran medida al cambio de imagen social del psicoanalista, que hasta ese momento era percibido como una especie de peligroso hechicero, y que desde ahora va a ser considerado un hombre de ciencia: «En aquella época, cuando un psicoanalista salía por la noche e invitaba a una mujer a bailar, oía cómo le decían: ¡Dios mío, va usted a psicoanalizarme! Los analistas se sentían así. Entonces comenzaron a verse como alguien que participa en un trabajo, como científicos. En este momento, se abre para ellos una nueva identidad»[10]. Este sobresalto científico llega en un buen momento. La coyuntura global es favorable: ya no ofrece una perspectiva creíble y movilizadora para el cambio colectivo de la sociedad, y eso favorece una actitud social compuesta de repliegue, de vuelta a uno mismo. El psicoanálisis se convierte en el nuevo «Eldorado»[11] a finales de los años cincuenta.

La ruptura

El momento clave de esta ruptura lacaniana se sitúa en 1953, cuando una rebelión interna en la SPP se enfrenta a Sacha Nacht, que pretendía reservar el reconocimiento del diploma de analista únicamente a los médicos en el nuevo Institut de psychanalyse. Sacha Nacht es depuesto y Lacan es elegido como nuevo director; pero él no busca la escisión, al contrario, hace lo imposible para preservar la unidad de la escuela francesa. Muy pronto se ve obligado a dimitir de sus responsabilidades y dejar su puesto a Daniel Lagache, que provoca la escisión de la SPP. Lacan, en minoría, debe seguir adelante y dimite también de la SPP. Es en este contexto de crisis abierta cuando Lacan pronuncia en 1953 su «Informe de Roma».

Tiene que abrir entonces un camino atractivo, una vía francesa hacia el inconsciente. Para conseguirlo, busca fundamentos, garantías institucionales y teóricas. Lacan parte en busca de puntos de apoyo de las dos organizaciones de masas que son en ese momento el PCF y la Iglesia católica. Envía una copia de su discurso de Roma a Lucien Bonnafé, miembro del PCF, para que la dirección del Partido

---

[10] *Ibid.*
[11] G. Mendel, *Enquête par un psychanalyste sur lui-même*, Stock, 1981, p. 165.

preste atención a las tesis que desarrolla[12], y remite una larga carta a su hermano Marc-François, que es monje, y al que solicita que interceda en su favor ante el papa Pío XII para que le conceda una audiencia que éste rechazará, a pesar del orden trinitario en el que Lacan acaba de redefinir el freudismo. En estos dos intentos fracasados se ve el deseo de dar un segundo impulso al psicoanálisis, de atajar la crisis mediante una estrategia ofensiva y dinámica de alianzas. Si Lacan hace fuego con cualquier madera, también hace su miel de todos los alimentos intelectuales, lo que le sale mejor.

Todos los caminos llevan a Roma

Este informe de Roma es un retorno a Freud pasado por Hegel, Heidegger, Lévi-Strauss y una pizca de Saussure. En este momento, Lacan ya ha ampliado su esfera de influencia, puesto que es una de las personalidades psicoanalíticas más destacadas de Francia, y para hacer sus seminarios abandona el domicilio de su esposa Sylvia por el anfiteatro del hospital de Sainte-Anne. Para definir esta nueva doctrina en gestación de un freudismo renovado, sostenido por la nueva Société française de psychanalyse (SFP), Lacan se apoya, esta vez explícitamente, en el paradigma estructuralista, que aparece como expresión de la modernidad en ciencias sociales. Lacan recurre a él para volver a encontrar el sentido de la experiencia psicoanalítica. Tiene como ambición hacerla llegar al nivel de una ciencia: «Para alcanzar este fin no podríamos hacer nada mejor que volver a la obra de Freud»[13]. Esto significa en primer lugar marcar distancias con el destino del psicoanálisis en los Estados Unidos, donde se ha perdido en el pragmatismo. Lacan denuncia el behaviorismo que actúa allí, que tiene como finalidad la simple adaptación del individuo a las normas sociales, una función de orden, de normalización, representada por los trabajos de Erich Fromm, Sullivan... Este retorno debe hacerse a partir de una atención especial al lenguaje: «El psicoanálisis no tiene más que un médium: la palabra del paciente. La evidencia de este hecho no es una excusa para que sea olvidado»[14]. En este terreno, Lacan justifica su práctica de la escansión de la sesión, y opone la lógica interna de la trama del discurso del paciente a la parada cronológica. El predominio concedido al lenguaje se afirma así con fuerza y claridad: «Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de

---

[12] É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, cit., t. 2, p. 272.
[13] J. Lacan, «Rapport de Rome», 1953, *Ecrits I*, *op. cit.*, p. 145.
[14] *Ibid.*, p. 123.

las cosas»[15]. Lacan retoma el corte establecido entre lo imaginario y lo simbólico en su comunicación de 1949 en Zurich sobre el estadio del espejo. Lejos de una continuidad entre los dos órdenes, lo simbólico sirve al sujeto para distanciarse de su relación cautiva del otro. En la cura, la simbolización se lleva a cabo gracias a la relación de transferencia con el analista, que es doblemente investido de la posición del otro imaginario y del otro simbólico, del que se supone que sabe. El análisis cumple entonces esta función simbólica, y Lacan se apoya en *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss: «La ley primordial es entonces la que al regular la alianza superpone el reino de la cultura al reino de la naturaleza sometido a la ley del emparejamiento. La prohibición del incesto no es más que el soporte subjetivo [...]. Esta ley resulta ser claramente idéntica a un orden del lenguaje»[16].

Lacan, con una aproximación tomada de la filosofía de Heiddeger, considera que la noción de ciencia se ha perdido desde el *Teeteto*, lenta degradación acentuada por la fase positivista que ha rendido el edificio de las ciencias humanas a las ciencias experimentales. El sobresalto, la vuelta a las fuentes, debe venir de la lingüística, que para Lacan, desde 1953, representa el papel de ciencia piloto: «La lingüística puede servirnos aquí de guía, puesto que éste es el papel que tiene en la vanguardia de la antropología contemporánea, y no deberíamos permanecer indiferentes a ello»[17]. Es explícita la referencia a Lévi-Strauss quien, a ojos de Lacan –volveremos sobre ello–, ha avanzado más por el campo del inconsciente freudiano que los psicoanalistas profesionales; y la clave de su éxito se encuentra en la implicación de las estructuras del lenguaje, especialmente fonológicas, en las reglas de la alianza.

La relectura de Freud que hace Lacan se inscribe en la filiación saussuriana, al hacer prevalecer la dimensión sincrónica: «La referencia a la lingüística, por último, nos introducirá en el método que, al distinguir las estructuraciones sincrónicas de las estructuraciones diacrónicas en el lenguaje, puede permitirnos comprender mejor el valor diferente que adquiere nuestro lenguaje en la interpretación de las resistencias y de la transferencia»[18]. En este sentido, participa plenamente en el paradigma estructuralista y anima a una nueva lectura de Freud que ya no considera esencial la teoría de los estadios sucesivos, sino que los remite a una estructura edípica de base caracterizada por su universalidad, autónoma respecto de las contingencias

---

[15] *Ibid.*, p. 155.
[16] *Ibid.*, p. 156.
[17] *Ibid.*, p. 165.
[18] J. Lacan, «Rapport de Rome», *Écrits I*, cit., p. 168.

temporales y espaciales, ya ahí antes de cualquier historia: «Lo que fue más importante por parte de Lacan fue introducir esta perspectiva sincrónica, que sustituyó a la perspectiva diacrónica»[19]. Al contrario que Saussure, cuyo objeto privilegiado era la lengua, Lacan privilegia el habla, desplazamiento necesario para la práctica de la cura. Pero este habla no representa, sin embargo, la expresión de un sujeto consciente y dueño de su discurso, al contrario: «Yo me identifico en el lenguaje, pero solamente para perderme en él como un objeto»[20]. Este habla está separada para siempre de cualquier acceso a lo real, no transporta más que significados que se remiten los unos a los otros. El hombre sólo existe por su función simbólica, y a través de ella tiene que ser aprehendido. Lacan presenta entonces una inversión radical de la idea de sujeto pensado como el producto del lenguaje, su efecto, que es lo que implica la famosa fórmula según la cual «el inconsciente está estructurado como un lenguaje». Por lo tanto no hay que buscar la esencia humana en lugares diferentes del lenguaje. Es lo que quiere decir Lacan cuando afirma que «el habla es un órgano»: «El ser humano se caracteriza por el hecho de que sus órganos están fuera de él». En su discurso de Roma, Lacan opone esta función simbólica que fundamenta la identidad del hombre al lenguaje de las abejas, que sólo tiene validez por la firmeza de la relación establecida con la realidad que significa. Lacan encuentra entonces en el signo saussuriano, separado del referente, el núcleo casi ontológico de la condición humana: «Si queremos caracterizar esta doctrina del lenguaje, hay que decir, en suma, que es abiertamente creacionista. El lenguaje es creador»[21]. La existencia humana no tiene otro lugar para Lacan que este nivel simbólico, y por lo tanto naturalmente coincide con Saussure y Lévi-Strauss en este predominio concedido al lenguaje, a la cultura, al intercambio, a la relación con el otro.

En Roma por tanto, Lacan se adorna y se hace con la cientificidad de la lingüística: «Estaba contento de poder apoyarse sobre lo que tenía un soporte científico. Esto formaba parte de un proyecto, el de dar cuenta del psicoanálisis de forma científica»[22]. Lacan ofrece al psicoanálisis la posibilidad de retar a la filosofía, acercándose a ella, desmedicalizando la aproximación al inconsciente y preconizando el inconsciente como discurso. Es un nuevo desafío lanzado a la filosofía que procede de un psicoanálisis renovado, revitalizado, y que pretende tomar el relevo del discurso filosófico.

---

19 René Major, entrevista con el autor.
20 J. Lacan, «Rapport de Rome», *Écrits I*, cit., p. 181.
21 B. Sichère, *Le Moment lacanien*, Grasset, 1983, p. 59.
22 Charles Melman, entrevista con el autor.

En 1953, el Saussure de Lacan era sobre todo el que conocía indirectamente por la obra de Lévi-Strauss. Después de 1953, profundiza en el asunto trabajando esta vez directamente con el *Curso de lingüística general*. Esta segunda lectura proporciona a Lacan todo un nuevo vocabulario, surgido de Saussure, que él se apropia y pone de manifiesto con estrépito en 1957 en *L'Instance de la lettre dans l'inconscient*. En este importante texto, Lacan se apoya totalmente en la lingüística estructural y cita con tanto fervor a Saussure como a su amigo Jakobson, que viene a visitarlo regularmente a París, instalándose en casa de su esposa Sylvia. Lacan se sitúa entonces en el interior del saussurianismo, cuya conceptualización retoma, aunque adaptándola a sus intenciones: «Lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente es toda la estructura del lenguaje»[23]. Toma de Saussure su algoritmo, que para él es la base de la cientificidad de la lingüística: «El signo escrito así merece ser atribuido a Saussure»[24], él solamente realiza en el algoritmo saussuriano cierto número de modificaciones muy significativas de la perspectiva lacaniana. Le modifica la simbolización, poniendo el significante en mayúsculas y relegando el significado a las minúsculas. En la misma línea, el predominio del significante hace que se coloque por encima de la línea, a la inversa de su posición en Saussure: $\frac{S}{s}$.

Hace desaparecer las flechas que en el *CLG* indicaban la relación recíproca de los dos aspectos del signo, su carácter indisociable, como el anverso y el reverso de una hoja de papel. Por último, si bien aparece la barra saussuriana, Lacan quiere decir con ella no el establecimiento de la relación entre el plano del significante y el del significado, sino al contrario «una barrera resistente a la significación»[25].

Los lingüistas tienen entonces razones para verse confundidos por el uso que se hace de Saussure, pero se capta bien el punto de vista de Lacan, que participa plenamente del paradigma estructuralista, evacuando incluso de forma más radical el referente, relegando a un lugar accesorio al significado que sufre la cadena significante en un movimiento en el que Lacan introduce «la noción de deslizamiento incesante del significado bajo el significante»[26]. El sujeto se encuentra descentrado, efecto del significante que se autorremite a otro sig-

[23] J. Lacan, «"L'instance de la lettre dans l'inconscient», *Écrits I*, *cit.*, p. 251.
[24] *Ibid.*, p. 253.
[25] *Ibid.*, p. 254.
[26] *Ibid.*, p. 260.

nificante, es el producto del lenguaje que habla en él. El inconsciente se convierte entonces en un efecto de lenguaje, de sus reglas, de su código: «El *cogito* filosófico está en el centro de ese milagro que hace al hombre moderno tan seguro de ser él mismo en sus incertidumbres sobre sí»; «Pienso donde no estoy, luego estoy donde no pienso»[27].

Esta nueva visión de un sujeto descentrado, partido, es completamente coherente con la noción de sujeto que se está desarrollando en la época en los demás campos estructuralistas de las ciencias del hombre. Este sujeto es de alguna manera una ficción que no tiene existencia más que por su dimensión simbólica, por el significante. Si bien hay un predominio del significante sobre el significado, no se trata sin embargo de hacer desaparecer el significado: «El fenómeno analítico es incomprensible sin la duplicidad esencial del significante y el significado»[28]. Sigue existiendo entonces una interacción de estos dos planos diferentes que Lacan remite al descubrimiento freudiano del inconsciente, lo que haría de Freud, a ojos de Lacan, el primer estructuralista. El significante incluso hace sufrir una especie de pasión al significado. Como puede comprobarse aquí, Lacan hizo que los conceptos de Saussure sufrieran algunas distorsiones, y si la noción de deslizamiento del significado bajo el significante no tendría ningún sentido para Saussure, también la noción de inconsciente se le escapaba a Saussure. Lacan retoma las dos grandes figuras retóricas ya utilizadas por Jakobson, la metáfora y la metonimia, para explicar el desarrollo del discurso, y asimila ambos procesos al mecanismo de funcionamiento del inconsciente que, estructurado como un lenguaje, se sitúa en una isología total con respecto a las reglas de éste.

El inconsciente estructurado como un lenguaje

La condensación freudiana es por lo tanto asimilable al procedimiento metafórico, mientras que el desplazamiento freudiano se emparenta con la metonimia. La metáfora funciona como una sustitución significante y revela por lo tanto la autonomía y la supremacía del significante con respecto al significado. Para ilustrar este fenómeno, retomemos el ilustrativo ejemplo de Joël Dor[29], a saber, la utilización metafórica del término «peste» para designar al psicoanálisis, calificativo utilizado por Freud a su llegada a los Estados Unidos:

---

[27] *Ibid.*, pp. 276-277.

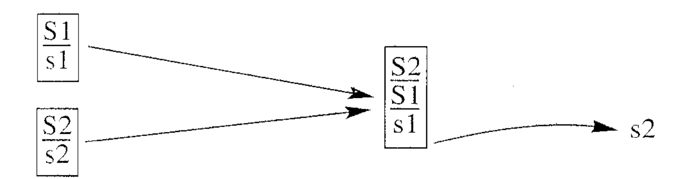
[28] Michel Arrivé, entrevista con el autor.

[29] J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, cit., pp. 55-56 [ed. cast.: *Introducción a la lectura de Lacan*, Barcelona, Gedisa, 1994].

$$\frac{S1}{s1} \qquad \frac{\text{imagen acústica: «psicoanálisis»}}{\text{concepto de psicoanálisis}}$$

$$\frac{S2}{s2} \qquad \frac{\text{imagen acústica: «la peste»}}{\text{concepto de peste}}$$

La figura metafórica va a efectuar la sustitución significante de S1 por S2:



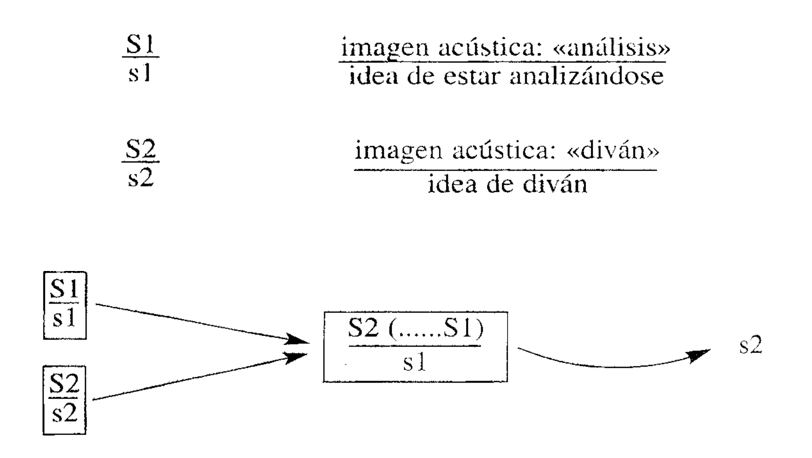
Esta sustitución hace que S1 pase la línea de significación que se convierte en el nuevo significado y expulsa así al antiguo significado: s2 (idea de la enfermedad, concepto de peste). Lacan, con la figura metafórica, muestra que la cadena significativa regula el orden de los significados, y en 1956, en su seminario, toma el ejemplo de la novela corta de Edgar Poe, *La carta robada*, para demostrar el predominio del significante, «la estupidez realista» y el hecho de que «el desplazamiento del significante determina a los sujetos en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus cegueras»[30]. En la novela de Poe, todos los autores, el Rey, la Reina, Dupin, se engañan sucesivamente sobre sus posiciones respectivas, mientras que la carta circula a sus espaldas. Todos son afectados por esta circulación del significante (la carta) sin conocer el significado (el contenido). Por otra parte, en esta búsqueda de la carta, la verdad se esconde siempre, y Lacan retoma el tema heideggeriano de la verdad como *aletheia*. El significante (la carta) brilla por su ausencia.

Otro procedimiento retórico que utiliza el inconsciente es la metonimia. Se trata de una transferencia de la denominación que puede presentarse bajo diversas formas: la sustitución del contenido por el continente, «bebo un vaso», la designación de la parte sobre el todo, el hecho de tomar la causa por el efecto o lo abstracto por lo concre-

---

[30] J. Lacan, «Séminaire sur la lettre volée», *Écrits I*, cit., pp. 35 y 40.

to... Tomemos el ejemplo de Joël Dor[31], con la expresión metonímica «tener un diván» para decir «estar analizándose». La figura metonímica implica aquí una relación de contigüidad con el significante anterior al que sustituye:



La diferencia aquí con la metáfora reside en el hecho de que el significante eliminado no pasa a estar debajo de la barra de significación, y al contrario, el significado s2 (idea de diván) es expulsado: «Las nociones de metáfora y metonimia constituyen, en la perspectiva lacaniana, dos de las piezas maestras de la concepción estructural del proceso inconsciente»[32].

Estos dos tropos, por su homología con los fenómenos de condensación y desplazamiento, sostienen la hipótesis de Lacan según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Lacan sugiere entonces al analista que tome al paciente al pie de la letra y que no inserte su discurso en ninguna hermenéutica. En esto sigue las consignas del propio Freud en cuanto a la atención flotante del analista. La literalidad de la palabra descubre en sí misma la cadena significativa que es la trama del inconsciente. Se ve de qué forma el aspecto formalista del estructuralismo resulta ser eficaz en la práctica de la cura. Y Lacan aconseja a los analistas iniciarse en la lingüística: «Si quieren saber más, lean a Saussure, y de la misma forma que un campanario puede ocultar incluso un sol, añado que no se trata de la firma que encontramos en psicoanálisis, sino del Ferdinand que puede ser

[31] J. Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, cit., pp. 59-60.
[32] *Ibid.*, p. 63.

considerado el fundador de la lingüística moderna»[33]. Es la estructura de la lengua la que en Lacan da su estatuto al inconsciente, y permite objetivarlo, hacer accesible su modo de funcionamiento. Freud había dicho ya que el sueño era un jeroglífico, y Lacan se toma a Freud en esto al pie de la letra. Pero la búsqueda del significado final del jeroglífico siempre es rechazada por la cadena significativa, que oscurece la verdad a partir de puntos densos que sin duda se pueden captar en las relaciones significantes/significados, pero que carecen totalmente de la dimensión inconmensurable de lo Real, destinada a lo imposible.

Lacan también toma su vocabulario de otro lingüista, un gramático, Édouard Pichon, que había puesto de manifiesto la división existente entre el «Yo» y el «mí». Lacan retoma esta distinción separando radicalmente el «mí», condenado al imaginario del «yo», sujeto de lo inconsciente, dividido a partir de una doble estructuración que aparta para siempre al «yo» de cualquier acceso al sujeto de deseo, igual que el Ser heideggeriano es inaccesible a la existencia. En 1928, Pichon introduce un concepto que se va a convertir en una noción clave del lacanismo, el de exclusión. Se trata de designar el fracaso del rechazo originario. Al contrario que el proceso de rechazo, que permite al neurótico trabajar el retorno de lo que ha sido rechazado, «la exclusión no conserva nunca lo que ha expulsado: lo elimina o lo tacha pura y simplemente»[34]. La exclusión que va a producir la psicosis está unida a la confusión de los dos planos del significado y del significante. La alteración del uso del signo lingüístico está en la base de la patología del psicótico: «El esquizofrénico vive desde entonces en un mundo de símbolos múltiples y es la dimensión del imaginario, de los conceptos, la que está alterada. Para el delirante, por el contrario, un único significante puede designar cualquier significado. El significante no está relacionado con un concepto definido»[35].

Al comprobar hasta qué punto el orden del significante es central para Lacan, no podemos seguir al lingüista Georges Mounin cuando ve en la utilización por Lacan del concepto de significante el simple sinónimo de «significativo en el sentido banal del término»[36]. Para Georges Mounin, Lacan, afectado tardío por el contagio lingüístico, fue víctima de la «clásica gazuza de los rezagados»[37]. Lacan, quien, haciendo balance en 1956 sobre la situación del psicoanálisis, y

---

[33] J. Lacan, «La chose freudienne», 1956, *Écrits*, cit., p. 144.

[34] A. Lemaire, *Lacan*, cit., p. 340.

[35] *Ibid.*, p. 347.

[36] G. Mounin, *Introduction à la sémiologie*, Minuit, 1970, pp. 184-185 [ed. cast.: *Introducción a la semiología*, Barcelona, Anagrama, 1972].

[37] *Ibid.*, p. 188.

midiendo el alcance del fenómeno estructural, invita a los analistas a estar especialmente atentos, cuando escuchen a sus pacientes, a los fonemas, las locuciones, sentencias, pausas, escansiones, cortes, periodos, paralelismos propios del discurso que aquéllos desarrollan. Es el soporte del análisis, un soporte lingüístico, estructurado, lo que hace de Lacan un estructuralista: «J. Lacan es un estructuralista. Lo ha destacado en sus entrevistas. Incluso ha rubricado con su nombre la entrada del psicoanálisis en esta corriente de pensamiento»[38].

El papel concedido al lenguaje por Lacan permitió desplazar las posturas del psicoanálisis tal y como se planteaban a mediados de los años cincuenta. Se pasó de una medicalización a una posición importante de la disciplina analítica, en el centro de las ciencias humanas, desafiando a la filosofía y extraviando a numerosos filósofos, atraídos por su conversión al estructuralismo, hasta el punto de que abandonan su disciplina de origen para convertirse al psicoanálisis. Pero Lacan no se apoyó solamente en Saussure y Jakobson, sino que se procuró otra garantía que le permitió rematar el éxito de su empresa de seducción y ambición científica: la de la antropología estructural y por lo tanto de Lévi-Strauss.

---

[38] A. Lemaire, *Lacan*, cit., p. 30.

15

EL INCONSCIENTE: UN UNIVERSO SIMBÓLICO

Cuando Lévi-Strauss escribe su *Introducción a la obra de Marcel Mauss* en 1950, cita a Lacan para apoyar sus tesis: «Estrictamente hablando, es el que llamamos sano de mente el que se aliena, puesto que consiente en existir en un mundo definible únicamente por la relación de un yo con otro (nota 1): ésta es, creemos, la conclusión que se desprende del profundo estudio del Dr. Jacques Lacan, "L'agressivité en psychanalyse", *Revue Française de Psychanalyse*, núm. 3, julio-septiembre de 1948»[1]. Si bien Lévi-Strauss toma en consideración los trabajos de Lacan de forma muy precoz, antes incluso del discurso de Roma, la influencia es manifiesta sobre todo en la otra dirección.

Lacan se inspiró ampliamente en la antropología estructural para su relectura de Freud, e invoca explícitamente la obra de Lévi-Strauss: «Nosotros hacemos del término de estructura un uso que creemos poder fundar en el de Claude Lévi-Strauss»[2]. La obra de Lévi-Strauss, el estructuralismo antropológico, forma la piedra angular de la ruptura lacaniana de la posguerra. La convergencia es tal que Lacan no dejar de referirse a Lévi-Strauss (ver *Escritos*, 1966), de tomarlo como garantía científica de su renovada aproximación al inconsciente.

El desplazamiento que consiguió realizar Lévi-Strauss desde la antropología física a la antropología cultural, privilegiando el modelo lingüístico, es similar al objetivo que persigue Lacan de desmedicalización, de desbiologización del discurso freudiano. La búsqueda

[1] C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, PUF, 1950, p. XX [ed. cast. en: M. Mauss: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971].

[2] J. Lacan, «Remarques sur le rapport de Daniel Lagache», 1958, *Écrits*, cit., p. 648.

de invariantes estructurales en las relaciones de parentesco le sirve a Lacan como ejemplo para sacar al inconsciente como estructura de las teorías psicologizantes, behavioristas. Esta simbiosis intelectual se lleva a cabo sobre el fondo de una complicidad amistosa: «Fuimos muy amigos durante algunos años. Íbamos con el matrimonio Merleau-Ponty a desayunar a Guitrancourt, donde tenían una casa»[3]. Cuando Lévi-Strauss dice en varias ocasiones que no comprende la obra de Lacan, podemos ponerlo en duda, aunque sea indiscutible que el estilo de escritura de Lacan, su barroquismo, resulte cansado para el clasicismo de Lévi-Strauss. Aún más, es indudable que si bien Lévi-Strauss no necesitaba la garantía de olor ligeramente azufrado de Lacan, este último se apoyó en gran medida en Lévi-Strauss para realzar sus tesis, para abrir la reflexión psicoanalítica hacia un campo intelectual más amplio.

Lévi-Strauss y el freudismo

¿Qué pasa con la relación de Lévi-Strauss con el psicoanálisis? Hay que distinguir tres niveles, y podemos percibir una cierta evolución. En primer lugar, respecto a su formación, Lévi-Strauss descubre muy pronto la obra de Freud. En el liceo Janson tiene un compañero cuyo padre, psiquiatra, fue uno de los primeros introductores de Freud en Francia, y trabajaba en estrecha colaboración con Marie Bonaparte. Por este compañero de clase se enteró enseguida de la existencia del psicoanálisis: «En aquel entonces leí, entre 1925 y 1930, lo que estaba traducido de Freud, que desempeñó un papel muy importante en la formación de mi pensamiento»[4].

El segundo nivel se sitúa en las enseñanzas del freudismo para la antropología, y en este terreno Lévi-Strauss ve en él una ampliación de los marcos del antiguo racionalismo, la posible comprensión de fenómenos que hasta entonces parecían rebeldes a cualquier interpretación lógica, el hecho de que las realidades más evidentes no son las más profundas e iluminadoras. En este terreno, Lévi-Strauss va a seguir fiel a las enseñanzas freudianas.

Pero existe un tercer nivel, que es el de la confrontación, y esta vez rivalidad, de dos disciplinas, la antropología y el psicoanálisis, sobre su aproximación a lo humano. Su relación, de excesiva proximidad, sólo puede desembocar en vínculos conflictivos, tanto más cuanto que Lévi-Strauss tiene serias dudas sobre la eficacia terapéutica del análi-

[3] C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, *cit.*, p. 107.

[4] Claude Lévi-Strauss, entrevista con el autor.

sis. Va a tender, por lo tanto, ante el éxito creciente del psicoanálisis, a remitir la obra freudiana a la construcción de una mitología occidental singular, cuya coherencia puede descifrar y cuyo alcance puede relativizar como mitólogo: «Lo que Freud ha hecho en realidad es construir grandes mitos»[5]. La lógica de la confrontación disciplinar ha llevado a Lévi-Strauss a «endurecer» (término que emplea en *El totemismo en la actualidad*) su juicio sobre el psicoanálisis, mientras que al principio estaba fascinado por la aproximación al inconsciente, y mantiene un diálogo constante con la obra de Freud. Desde *Las estructuras elementales del parentesco*, en 1949, Lévi-Strauss critica *Tótem y tabú*, considerando ya que Freud había elaborado un mito. Pero sobre todo, en este mismo año de 1949, escribe dos artículos sobre el inconsciente; y estos textos van a tener muchísima influencia sobre los psicoanalistas en general y sobre Lacan en particular: «El hechicero y su magia» y «La eficacia simbólica». Estos dos artículos serán incluidos más tarde en *Antropología estructural*[6].

Lévi-Strauss describe la acción curativa del chamán, la relación que establece con su auditorio, y para calificar el acto chamánico toma prestado el término psicoanalítico de abreacción, procedimiento similar al que se desarrolla en la cura, cuando el analista lleva a su paciente a revivir la situación traumática que está en el origen de su trastorno. Si bien Lévi-Strauss toma prestado el esquema psicoanalítico como medio heurístico, con el fin de comprender mejor las sociedades primitivas, sin embargo toma sus distancias respecto del psicoanálisis como disciplina: «La inquietante evolución que desde hace algunos años tiende a transformar el sistema psicoanalítico de un cuerpo de hipótesis científicas verificables experimentalmente [...] en una especie de mitología difusa»[7]. Si Lévi-Strauss compara la cura chamánica con la cura psicoanalítica, es para mostrar que paralelismo no significa similitud, y que los términos de ambas prácticas coinciden, pero en posición invertida.

El inconsciente simbólico

Allí donde Lévi-Strauss va a influenciar profundamente a Lacan es cuando, con ocasión de este estudio comparado, ofrece su propia

[5] Claude Lévi-Strauss, entrevista con el autor.

[6] C. Lévi-Strauss, «Le sorcier et sa magie», *Les Temps Modernes* 41 (1949), pp. 3-24; «L'efficacité symbolique», *Revue d'Histoire des Religions* 1 (1949), pp. 5-27; [reimp. en: *Anthropologie structurale*, cit.].

[7] *Id.*, «Le sorcier et sa magie», *Les Temps Modernes* (1949), [reimp. en: *Anthropologie structurale*, cit., p. 201].

versión del inconsciente no como el refugio de las particularidades de una historia puramente individual, singular, sino deshistorizando el inconsciente, afirmando su parentesco con la función simbólica: «Se reduce [el inconsciente] a un término con el que designamos una función: la función simbólica»[8]. Y Lévi-Strauss recurre a una diferenciación más marcada entre el subconsciente, reserva de recuerdos singulares, y el inconsciente que «siempre está vacío; o, más exactamente, que es tan ajeno a las imágenes como el estómago a los alimentos que pasan por él. Órgano con una función específica, se limita a imponer leyes estructurales»[9]. El inconsciente lévi-straussiano es por lo tanto ajeno a los afectos, al contenido, a la historicidad del individuo. Es ese lugar vacío donde se realiza la función simbólica. Volvemos a encontrar la preeminencia concedida a lo invariante sobre las variaciones, a la forma sobre el contenido, al significante sobre el significado, propia del paradigma estructural. Lacan, como veremos, retoma esta aproximación al inconsciente que le permite sentar «las bases de un álgebra significante»[10] en psicoanálisis, de la misma forma que Lévi-Strauss lo ha hecho en antropología. Lévi-Strauss precisa, en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, su definición del inconsciente, que en lo esencial toma de Mauss. El inconsciente es definido por su función de intercambio, es el término mediador entre el yo y el otro y no el jardín secreto del sujeto. En este texto fundamental, Lévi-Strauss define una vía que va a tomar Lacan, la de la autonomía de lo simbólico: «Los símbolos son más reales que lo que simbolizan, el significante precede a y determina el significado»[11].

LOS RECINTOS MENTALES

Esto puede ser fuente de malentendidos, puesto que el inconsciente del antropólogo está muy lejos del inconsciente freudiano, más allá de las analogías que se puedan descubrir entre la descodificación semántica de los mitos y las técnicas de interpretación psicoanalítica. En Lévi-Strauss, «el inconsciente es el lugar de las estructuras»[12]. El inconsciente lévi-straussiano se define por lo tanto como un sistema de obligaciones lógicas, un conjunto estructurante, «la causa ausente de esos efectos de estructura que son los sistemas de parentesco, los

---

[8] C. LÉVI-STRAUSS, «L'efficacité symbolique», *Revue d'Histoire des Religions* 1 (1949), [reimp. en: *Anthropologie structurale*, cit., p. 224].

[9] *Ibid.*, p. 224.

[10] R. GEORGIN, *De Lévi-Strauss à Lacan*, Cistre, 1983, p. 125.

[11] C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, *op. cit.*, p. XXXII.

[12] E. R. DE IPOLA, *Le Structuralisme ou l'histoire en exil*, 1969, tesis, p. 122.

ritos, las formas de la vida económica, los sistemas simbólicos»[13]. Este inconsciente puramente formal, lugar vacío, puro receptáculo, está muy lejos del inconsciente freudiano, definido por un determinado número de contenidos privilegiados. Lévi-Strauss vuelve sobre esta marginación del contenido, del afecto, en *El totemismo en la actualidad*, donde critica el recurso del psicoanálisis a la afectividad, a las emociones, a las pulsiones que corresponden al nivel más oscuro del hombre, impropio de las explicaciones científicas. Lévi-Strauss justifica la diferenciación entre estos dos planos explicando que el intelecto no puede explicar más que aquello que es muestra de una naturaleza similar, vía que excluye por lo tanto al afecto. No deja de confirmar sin embargo que el inconsciente es el objeto específico de la antropología: «La etnología es en primer lugar una psicología»[14], y la ambición que le asigna es descubrir las leyes universales de funcionamiento de la mente humana.

De la teoría freudiana que se despliega en dos dimensiones, la tópica de la diferenciación de estratos diferentes en el aparato psíquico, y la dinámica de los conflictos, inversiones, evolución de las fuerzas que actúan en los fenómenos de rechazo, condensación, desplazamiento, censura, Lévi-Strauss, como estructuralista que es, sólo considera la dimensión tópica, «la que tiene que ver con el sistema de lugares que definen la topología del aparato psíquico»[15]. El inconsciente permite situar a la vez el lugar de la función simbólica y su universalidad que lo emparenta con los recintos mentales, permite apartarlo de las contingencias espaciotemporales y hacer de él una entidad puramente autónoma, abstracta, formal. A la pregunta de por qué elude la dimensión del deseo en su utilización de la noción de inconsciente, Lévi-Strauss responde: «¿Es la dimensión fundamental del inconsciente? No estoy convencido en absoluto»[16], y considera que el tratamiento de los sueños por parte de Freud como realización de un deseo traduce una concepción especialmente mezquina, simple máscara, insignificante humo para ocultar la ignorancia en la que nos vemos a la hora de explicar las realidades biológicas.

La rivalidad: psicoanálisis/antropología

Recientemente, Lévi-Strauss ha retomado este diálogo interrumpido con el psicoanálisis en *La alfarera celosa*. Esta vez plantea cla-

---

[13] *Ibid.*, p. 126.
[14] C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, cit., p. 174.
[15] E. R. de Ipola, cit., p. 244.
[16] C. Lévi-Strauss, entrevista con R. Bellour [1972], Idées-Gallimard, 1979, p. 205.

ramente el envite: la rivalidad entre dos disciplinas que trabajan sobre el inconsciente; y los «celos» del título remiten a los de la antropología respecto al psicoanálisis, que puede invocar un objeto específico, una terapia particular, una implantación irreversible en el cuerpo social. El propio Lévi-Strauss ha anunciado el cariz de este diálogo al situarse en el registro de los celos: «Los mitos analizados en *La alfarera celosa*, los de los jíbaros sobre todo, tienen de interesante el hecho de que prefiguran las teorías psicoanalíticas. Habría que evitar que los psicoanalistas se apoderen de ellos para buscar una legitimación»[17]. Retoma así el reproche que le había dirigido a Freud de descifrar solamente a partir de un único código, y hace un paralelo entre la vida psíquica de los salvajes y la de los psicoanalistas. Según él, estos últimos simplemente se han apoderado de los caracteres de analidad y oralidad ya descubiertos por las sociedades primitivas: «Hemos encontrado de forma perfectamente explícita nociones y categorías –como las de carácter oral y carácter anal– que los psicoanalistas ya no pueden pretender haber descubierto: no han hecho más que volver a encontrarlas»[18].

Según Levi-Strauss, hay que colocar a Freud en el mismo nivel que los mitos, ni siquiera tiene el mérito de la invención, puesto que no hace más que reciclar un universo simbólico antiguo. Lévi-Strauss plantea incluso de forma más clara el envite institucional que hay tras este debate/combate de anterioridad: «¿Es posible ver en el psicoanálisis algo más que una rama de la etnología comparada, aplicada al estudio del psiquismo individual?»[19]. Lévi-Strauss incluso finaliza su obra de forma sarcástica con una comparación entre *Edipo rey* de Sófocles y *Un sombrero de paja de Italia* de Labiche. para captar el mismo mito en acción en dos registros diferentes: «Se trata de hacer que los psicoanalistas se coman su sombrero»[20], como señala justamente André Green ante un areópago de antropólogos.

LACAN SE APROPIA DEL INCONSCIENTE DE LÉVI-STRAUSS

Según su propia expresión, Lacan va a «apoderarse» de Lévi-Strauss. Lo cita desde *El estadio del espejo* (1949), y luego cada vez más, como demuestran las numerosas referencias a Lévi-Strauss en

[17] C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, cit., p. 150.

[18] *Id.*, *La Potière jalouse*. Plon, 1985, p. 243 [ed. cast.: *La alfarera celosa*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1986].

[19] *Ibid.*, p. 252.

[20] A. GREEN, *Séminaire de M. Izard*, Laboratoire d'anthropologie sociale, 8 de diciembre de 1988.

los *Escritos*. Pero, al citar a Lévi-Strauss, Lacan no se contenta, lo que sería accesorio, con una simple garantía científica. Podemos preguntarnos hasta qué punto toma de él su aproximación antropológica al inconsciente, y si esta influencia no supone un giro decisivo en relación con las tesis de Freud.

Gérard Mendel descubre en esta apropiación un deslizamiento que lo aleja de la concepción freudiana del inconsciente, en beneficio de una reducción intelectualista que lo vacía de todo contenido, que lo naturaliza. El campo específico del inconsciente freudiano está compuesto por procesos primarios en los que actúan representaciones y fantasmas, que sufren momentos de activación, de rechazo, al contrario que el inconsciente vacío de todo contenido según Lévi-Strauss y retomado por Lacan: «Creyendo hablar del inconsciente, Lévi-Strauss no habla más que del preconsciente. [...] Lo que se niega aquí –como en Lacan más tarde– es la propia existencia de un inconsciente específico, aportación decisiva de Freud»[21]. En el nombre del padre Freud, Lacan habría hecho que el inconsciente se deslizase subrepticiamente bajo la línea significante del paradigma estructuralista. Lacan habría pagado así muy caro su diálogo, su garantía antropológica, al precio de la pérdida del objeto singular del psicoanálisis, de lo que fundamenta su identidad científica: el inconsciente. «Lo que creo y siempre he creído es que Lacan pensaba que trabajaba sobre el inconsciente, pero trabajaba sobre el preconsciente. [...] Decir que el preconsciente está estructurado como un lenguaje es perfectamente defendible»[22].

Casi diez años después de Gérard Mendel, un antiguo lacaniano, François Roustang, retoma el mismo análisis según el cual el inconsciente simbólico de Lacan no sería más que la transcripción de la concepción lévi-straussiana al campo psicoanalítico[23]. Este préstamo de lo simbólico representa un momento decisivo en la trayectoria de Lacan, que en un primer momento había centrado su atención en lo imaginario, en la época en que estudia las imágenes especulares del «estadio del espejo». Se basa enseguida en Lévi-Strauss para afirmar la irreductibilidad, la exterioridad de un inconsciente que supera al hombre, y cuya combinatoria interna pretendía captar. «Esta exterioridad de lo simbólico respecto al hombre es la noción misma de inconsciente»[24]. Esta heteronomía hace ilusoria cualquier aproximación histórica. Es la base de una cadena en la que se ve atrapado el

---

21 G. Mendel, *La Chasse structurale*, Payot, 1977, p. 262.

22 Gérard Mendel, entrevista con el autor.

23 F. Roustang, *Lacan*, Minuit, 1986; ver también V. Descombes: «L'équivoque du symbolique», *Confrontations* 3 (1980), pp. 77-95.

24 J. Lacan, «Situation de la psychanalyse en 1956», *Écrits II*, Point-Seuil, 1971, p. 19.

hombre desde antes de su nacimiento y después de su muerte «como un peón en el juego del significante»[25]. El orden simbólico se refiere tanto a un individuo como a lo social, está vacío, igual que la concepción lévi-straussiana, tiene función de intercambio.

François Roustang percibe en este préstamo la necesidad de un nuevo desplazamiento en el que, al abandonar el apoyo de lo social, «Lacan se ve obligado a sustantivar la palabra y darle un poder..., en resumen, a restaurar la teología de la creación mediante el verbo»[26]. Lacan se encuentra entonces atrapado entre las sirenas metafísicas, el Evangelio según San Juan que utiliza como prólogo de su discurso, y el modelo de las ciencias duras, matemáticas y físicas: «¿En qué medida debemos acercarnos a los ideales de las ciencias de la naturaleza, tal y como las hemos desarrollado, es decir, la física con la que nos relacionamos? Pues bien, la frontera adecuada puede trazarse en relación con estas definiciones del significante y de la estructura»[27]. Lévi-Strauss sirve por lo tanto de modelo para la conquista de la cientificidad del discurso psicoanalítico, y Lacan le envidia la simbiosis que ha logrado entre etnología, lingüística, matemáticas y psicoanálisis.

Si bien es indiscutible que Lacan toma la categoría fundamental de lo simbólico de Lévi-Strauss, desplazada del campo antropológico al campo psicoanalítico y además hipostasiada, radicalizada respecto de su uso por parte de Lévi-Strauss, no hay sin embargo unanimidad entre los analistas a la hora de considerar que Lacan haya obliterado la concepción freudiana del inconsciente: «Llegar a decir que eso no permite a Lacan acceder al nivel del inconsciente en un sistema que no superaría el primer tópico es absolutamente aberrante»[28]. Para Joël Dor, el inconsciente en tanto que cadena significante no invalida los dos tópicos freudianos, sino que por el contrario los ilumina y los supera. Si bien Lacan es de la escuela del rigor lévi-straussiano, no es menos cierto que desplaza a su propio terreno los instrumentos que toma de él. Así, retoma la idea de una estructura, de un circuito de intercambio como fundamento social, pero «añade que Lévi-Strauss se equivoca al pensar que son las mujeres las que se intercambian entre las tribus, cuando es el falo el que se intercambia»[29].

A pesar de estos desplazamientos, encontramos desde los años cincuenta toda una temática común a Lévi-Strauss y a Lacan, com-

---

[25] *Ibid.*, p. 19.

[26] F. ROUSTANG, *Lacan*, cit., pp. 36-37.

[27] J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III: Les Psychoses (1955-1956)*, Le Seuil, 1971, p. 19 [ed. cast.: *El seminario*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1981].

[28] Joël Dor, entrevista con el autor.

[29] Claude Conté, entrevista con el autor.

puesta de ambición universalista, de antievolucionismo, de búsqueda de legitimación. Por ejemplo, Lacan dirá de la historia que es «esa cosa que detesta por las más sólidas razones»[30]. Este rechazo radical de la historicidad plantea por otra parte un problema importante en la práctica de la anamnesis de la cura, pero, sin embargo, permite acercarse al paradigma estructuralista, al predominio concedido a la sincronía. Se puede, por lo tanto, incluso admitiendo que Lacan accede al inconsciente freudiano, considerar la referencia a Lévi-Strauss como un simple «apoyo más que como una llave que sirviese para abrir esta o aquella puerta secreta»[31]. Por otra parte, Lacan experimentó la influencia no solamente de Lévi-Strauss, sino también de Monique Lévi-Strauss, deuda que reconoció públicamente. En efecto, se apropia de la fórmula que ella le dice un día según la cual «el emisor recibe su mensaje de forma invertida», lo que se convirtió en un clásico del lacanismo.

Gracias a la simbiosis que realiza con la obra lévi-straussiana, Lacan tiene también la ambición de hacer que los avances del psicoanálisis participen del proyecto antropológico global de reflexión sobre la línea de unión naturaleza/cultura. De ahí la importante temática del Otro en Lacan, reflexión sobre la alteridad, sobre lo que escapa a la razón, sobre el lugar de la carencia, sobre el descentramiento del deseo, sobre su vagabundeo. Mientras Lévi-Strauss busca las figuras de la alteridad en los nambikwara, Lacan esboza el poder del Otro, siempre inaccesible, eterna falta de ser. Hay entonces entre Lévi-Strauss y Lacan más que un encuentro amistoso: un núcleo de inteligibilidad común a ambos proyectos intelectuales en estos años cincuenta, una misma política teórica, una misma estrategia más allá de dos disciplinas con objetos distintos.

[30] J. LACAN, *Séminaire XX, Encore (1973-1974)*, Le Seuil, 1975, p. 45.
[31] Charles Melman, entrevista con el autor.

16

RSI: LA HEREJÍA

Paradójicamente, uno de los grandes descubrimientos de Lacan está ausente de su discurso de Roma, aunque lo precede en dos meses. Es su famosa trilogía Real/Simbólico/Imaginario (RSI), que en julio de 1953 presenta un nuevo orden, SIR: Simbólico/Imaginario/Real: «A mi entender, es el gran hallazgo de Lacan»[1]. Él lo denomina su triaca, nombre del medicamento más conocido en la Antigüedad, que fue considerado durante mucho tiempo como una panacea. Es también su ternario, y más tarde simplemente RSI o su herejía respecto a Freud: «Pienso que su recurso a la lingüística tiene altura gracias a esta invención. Estaba comprometido entonces en una lucha y necesitaba una política de la teoría»[2]. Esta innovación data por lo tanto de 1953, momento en que Lévi-Strauss tiene una gran influencia sobre Lacan, y no resulta indiferente el hecho de que en este orden ternario lo simbólico se sitúa en primer plano.

El estructuralismo aparece aquí enunciado en la valoración de ese tercer orden que se instala entre lo real y lo imaginario, sobrevolándolos. Pero el binarismo lingüístico se transforma aquí en orden trilógico, según el esquema de la dialéctica hegeliana, pero también según el tópico freudiano que separa el ello, el yo y el superyó, aunque Lacan dé a esta subdivisión otro sentido. Esta inversión respecto a Freud se sitúa en el hecho de que lo simbólico gestiona la estructura, mientras que el ello, asignable a lo Real en Lacan, está en la base de las pulsiones desde la perspectiva freudiana. Es el principal giro, en el lenguaje y su estructura. El inconsciente ya no es asignable a

---

1 Jean Allouch, entrevista con el autor.
2 *Ibid.*

una especie de infierno, sepultado, que hay que hacer salir, sino que se convierte en algo aprehensible a flor de palabra, en los *lapsus linguae*.

De ahí el predominio de los métodos lingüísticos sobre los que se apoya Lacan en Roma, en 1953, aunque aplazando la comunicación de su descubrimiento. Su topología inicial coloca tras lo Simbólico el nivel de lo Real, que no debe ser confundido con la realidad; por el contrario, es la cara oculta, inaccesible. Lo Real lacaniano es el «inmundo», es lo imposible. De la misma forma que el Ser heideggeriano está ausente del ser-ahí, lo Real de Lacan es la falta de ser de la realidad. En cuanto a lo Imaginario, es asignado a la relación dual del estadio del espejo y consagra el yo a lo ilusorio, incluso a verse enviscado en la trampa, que se nubla en los diversos afectos. Esta tríada se articula en el sujeto en una cadena significante alrededor de la carencia inicial de un Real inaccesible. El orden ternario de Lacan se opone radicalmente a toda aprehensión empirista del deseo reducido a la expresión de necesidades, mientras que el apoyo del deseo proviene para él del encuentro con el deseo del Otro, con el significante-amo que remite de nuevo a la carencia y aclara el hecho de la demanda.

A comienzos de los años cincuenta, el joven filósofo Moustafa Safouan, convertido al psicoanálisis, debe tratar el caso de un paciente histérico abandonado por su padre a la edad de cuatro años. Ahora bien, se desesperaba al no comprender por qué la cura giraba alrededor de la imagen paternal, cuando el paciente nunca había conocido verdaderamente a su padre. Al borde del abandono, Moustafa Safouan piensa en volver a la filosofía cuando Lacan lo invita a participar en el seminario que tenía en su casa, en la Rue de Lille, donde se encuentra con Didier Anzieu, Jenny Aubry, Serge Leclaire, Octave Mannoni... El distingo que descubre entre padre imaginario, padre real y padre simbólico le permite hacer inteligible el discurso de su paciente, el efecto devastador de su superyó, sus conductas autopunitivas, sus prevenciones: «Con estas diferencias se renueva la forma de escuchar y la forma en que se responde a lo que se nos comunica»[3].

Esta nueva iluminación convence definitivamente a Moustafa Safouan de la eficacia del psicoanálisis y lo bien fundado de la lectura de Lacan. Pasa controles con él durante un largo periodo: quince años. La trilogía lacaniana parte del postulado de que el sujeto notifica siempre más de aquello de lo que es consciente, que hay por lo tanto significados que son enunciados sin que, sin embargo, sean utilizados como ilustraciones de una significación cuyo control previamente tuviera.

---

[3] Moustafa Safouan, entrevista con el autor.

La gran innovación de Lacan se sitúa entonces por partida doble en 1953 con su orden ternario y el apoyo sobre el modelo lingüístico con ocasión del informe de Roma. Confiesa por otra parte la existencia de un antes y un después cuando escribe: «T. h. p. a. e. a. t.», que hay que leer: «Te has puesto a ello algo tarde». A partir de este momento, «¿Es Lacan estructuralista?», se pregunta Jacques-Alain Miller[4]. La respuesta que da es ambigua. Por un lado, Lacan participa plenamente del fenómeno estructuralista, puesto que toma su noción de estructura de Jakobson por mediación de Lévi-Strauss, pero se disocia de él puesto que la estructura de los estructuralistas «es coherente y completa, mientras que la estructura lacaniana es antinómica y no completada»[5]. Al contrario que la hermenéutica, que asignaba a la estructura un lugar oculto que descubrir y descifrar, la estructura de Lacan aparece en el mundo visible a través de la captura que emprende del cuerpo vivo a cuyas espaldas habla. A diferencia de la estructura saussuriana que se plantea como oposición y que se define por la completud entre significante y significado, el sujeto del inconsciente de la estructura lacaniana sigue siendo fundamentalmente inaccesible. Está fragmentado para siempre, más allá de toda comprensión, falto de ser, siempre ajeno: «Por ello, este me parece un estructuralismo muy particular, puesto que en suma es una teoría que tiene en cuenta el hecho de que hay algo inasequible, algo que no se capta en la teoría»[6].

Si bien se puede captar esta distinción entre un estructuralismo basado en la completud y un lacanismo que reposa en la incompletud, se puede sin embargo observar que en ambos casos aparece una misma evacuación del sujeto del campo de investigación. Por un lado, se ve reducido a la insignificancia, en la vía saussuriana o lévi-straussiana, y por el otro es sobrevalorado por Lacan, pero hasta el punto de permanecer inaccesible; no es erradicado, sino eludido. En ambos casos existe entonces un alejamiento del mundo de las cosas, ya sea orgánico o social.

El deseo del sujeto ya no tiene nada de orgánico en Lacan, está desconectado de toda realidad fisiológica, de la misma manera que el signo lingüístico se ve apartado de cualquier referente. Concepción que rechaza el sociólogo marxista Pierre Fougeyrollas: «Freud sabía que nosotros deseamos, en el sentido sexual, porque existimos como animales huma-

---

[4] J.-A. Millar, *Ornicar* 24 (1981).
[5] *Ibid.*
[6] Claude Conté, entrevista con el autor.

nos, y hubiera considerado una chifladura paranoica una concepción según la cual nosotros existiríamos porque deseamos»[7]. Desde este punto de vista, Lacan acentúa el corte significante/significado saussuriano y propone una versión personal del estructuralismo lingüístico, que François George califica con humor de «*père-version*»[8].

Lacan cree invocar al psicoanálisis como ciencia al mismo nivel que las ciencias exactas, y más exactamente según el modelo de la ciencia física. Rechaza en 1953 la oposición fáctica establecida entre ciencias exactas y ciencias humanas, llamadas conjeturales. Lacan recuerda la problemática relación que mantienen las ciencias experimentales, formalizadas, con la naturaleza, el antropomorfismo en el que se inserta, incluida la física, y por lo tanto la ausencia de fundamento del distingo utilizado para diferenciar ciencias «duras» y ciencias blandas. Tras haber derribado este muro, Lacan puede dotar al psicoanálisis de una ambición científica, según el modelo de las ciencias más formalizadas: «Vemos cómo la formalización matemática que ha inspirado la lógica de Boole, es decir, la teoría de conjuntos, puede aportar a la ciencia de la acción humana esta estructura del tiempo intersubjetivo, que la conjetura psicoanalítica necesita para reafirmarse en su rigor»[9].

BONNEVAL: EL UN-CONSCIENTE

Asegurarse unos sólidos cimientos de vocación científica forma parte de una política teórica que la ruptura en el seno de la escuela psicoanalítica freudiana hizo necesaria. Tras el discurso de Roma, el psiquiatra y amigo de Lacan Henri Ey decide consagrar el coloquio de Bonneval de 1960 al inconsciente. Este coloquio permite reunir y enfrentar no sólo las dos tendencias del psicoanálisis francés: la Société de psychanalyse de París, que está representada entre otros por Serge Lebovici, René Diatkine, André Green y Conrad Stein, y la Société française de psychanalyse, con Serge Leclaire, Jean Laplanche, François Perrier y Jean-Bertrand Pontalis, pero también filósofos: Paul Ricœur, Maurice Merleau-Ponty, Henri Lefebvre, Jean Hyppolite, y por último psiquiatras, los más habituales en las reuniones de trabajo organizadas por Henry Ey[10].

---

[7] P. FOUGEYROLLAS, *Contre Claude Lévi-Strauss, Lacan, Althusser*, Lavelli, 1976, p. 99.

[8] F. GEORGE, *L'Effet yau de poêle*, Hachette, 1979, p. 65. [*N. de la T.*: Juego de palabras entre *per-version* y *père-version* (per-versión y «padre-versión»)].

[9] J. LACAN, «Rapport de Rome», *Écrits I* (1953), *op. cit.*, p. 168.

[10] Informaciones tomadas de É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse, op. cit.*, t. 2, p. 318.

Para Lacan se trata de demostrar la cientificidad del psicoanálisis tanto frente al IPA como a los filósofos fenomenólogos, desestabilizando sus convicciones sobre el lugar central de la consciencia. Merleau-Ponty, abierto sin embargo a las preguntas del psicoanálisis como demuestra por otra parte este mismo año de 1960 con la publicación de *Signos*, no sigue sin embargo a Lacan en sus conclusiones y declara: «Me pongo enfermo viendo la categoría del lenguaje ocupar todo el espacio»[11]. En este coloquio, totalmente dedicado al objeto propio del psicoanálisis, el inconsciente, numerosos psiquiatras se convirtieron, pasando de la psiquiatría al psicoanálisis. Ahora bien, la mayor parte de ellos se vieron seducidos por el discurso que se presenta como el más moderno, el más riguroso, sostenido por la doble garantía de la lingüística y de la antropología, el discurso lacaniano.

La principal comunicación de este coloquio es la desarrollada por los discípulos de Lacan Jean Laplanche y Serge Leclaire. Firman conjuntamente un texto que incluye una parte teórica, escrita por Jean Laplanche, y una parte más clínica, confiada a Serge Leclaire. Este último analiza el sueño de un paciente judío de unos treinta años, que hoy sabemos que era él mismo. Lo que quiere expresar con este análisis de una gran sutileza es una renovación total del tratamiento clásico, que se limitaba a un simple trabajo de anamnesis. El sueño del unicornio del que trata es la ocasión de invocar el significante: «El psicoanálisis se revela entonces como una práctica de la letra»[12]. A la inversa de la trayectoria tradicional de búsqueda de un sentido oculto en lo no-dicho, Serge Leclaire considera que «es la fórmula literal la que presta a la representación su valor singular»[13]. Ilustra con su sueño del unicornio la teoría de Lacan según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje. El único punto en el que se separa del maestro y a partir del cual esperaba una discusión que no se produjo concierne a su concepción del rechazo originario: «En Bonneval, la discusión sobre este punto fue con Stein, pero no con Lacan. Sin embargo yo avanzaba un punto de vista divergente respecto a Lacan, pero no se vio en ese momento»[14].

Jean Laplanche, a su vez, aunque estaba en la órbita de Lacan, en esta ocasión marca sus distancias con la fórmula esencial de Lacan según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Quizá no sea fruto del azar el hecho de encontrar posiciones críticas

[11] M. Merleau-Ponty, *L'Inconscient*, VIe Colloque de Bonneval, Desclée de Brouwer, 1966.

[12] S. Leclaire, «L'inconsciente, une étude psychanalytique», *L'Inconscient*, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 95-130 [reimp. en: *Psychanalyser*, Points- Seuil, 1968, p. 99].

[13] *Ibid.*, p. 116.

[14] Serge Leclaire, entrevista con el autor.

respecto a esta orientación estructuralista en un antiguo militante del grupo «Socialisme ou barbarie» como Jean Laplanche. Su crítica coincide, en otro terreno, con la que Claude Lefort dirige a Lévi-Strauss a comienzos de los años cincuenta. Ahora bien, Laplanche había participado con Cornélius Castoriadis y Claude Lefort en la fundación del grupo «Socialisme ou barbarie» en la posguerra. Comienza a interesarse por el psicoanálisis en los Estados Unidos en 1946 y conoce a Loewenstein en Nueva York, quien le aconseja seguir los cursos de psicoanálisis de Harvard. De vuelta a Francia, Jean Laplanche acude a su antiguo profesor de *khâgne*, Ferdinand Alquié, para que le indique el nombre de un psicoanalista con el fin de iniciar la cura, y éste le informa de las conferencias apasionantes de un tal Lacan: «En esa época hablaba del estadio del espejo, de la identificación de las tórtolas, los pichones y las langostas migratorias. Me presenté a él y comencé mi psicoanálisis con él. Por lo tanto conocí a Lacan como psicoanalista durante años y no acudí a su seminario durante todo ese tiempo para evitar esa mezcla que practicaba entre sus enseñanzas y sus análisis»[15].

Jean Laplanche se encuentra en una situación ambigua y frustrante en Bonneval, puesto que para la SPP es discípulo de Lacan, pero por otro lado le gustaría que se comprendiese un cierto número de reservas críticas, que al no ser discutidas serán sacrificadas a la lógica de bloques. Retoma la definición freudiana de inconsciente, su sentido tópico, opuesto tanto a lo consciente como a lo preconsciente. Defiende la idea de una segunda estructura para explicar el distingo freudiano entre el representante de la cosa y el representante de la palabra, el proceso primario y el proceso secundario. De ello resulta un primer nivel de lenguaje no verbal, el de las representaciones de las cosas, y un segundo, verbalizado, el de las representaciones de las palabras. Jean Laplanche deduce de ello que «el inconsciente es la condición del lenguaje»[16]. Invierte la proposición lacaniana y reduce así el lugar asignado al lenguaje y a su modo de funcionamiento metafórico y metonímico que no agota la realidad del inconsciente: «Lo que se desliza, lo que se desplaza, es la energía impulsiva en estado puro, inespecífica»[17].

Laplanche rechaza entonces de entrada el papel de modelo que Lacan quiere que la lingüística desempeñe, y va a acentuar su desacuerdo seguidamente al afirmar que el inconsciente no está tan estructurado como dice Lacan: «Si bien existen elementos del len-

---

[15] Jean Laplanche, entrevista con el autor.
[16] *Id.*, VI[e] Colloque de Bonneval, cit., p. 115.
[17] *Ibid.*, p. 121.

guaje en el inconsciente, lo que es innegable, el rechazo realiza de hecho una desestructuración y no una estructuración de esos elementos»[18]. En la actualidad, Jean Laplanche se ha alejado incluso más de la afirmación según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje[19]. Afirma, de forma más radical que en 1960, en primer lugar que el lenguaje no está tan estructurado como se dice al reducirlo a una estructura binaria, y por otra parte que el inconsciente no se constituye con palabras, sino con huellas de cosas, que su funcionamiento es incluso lo opuesto al de la estructura: «Ausencia de negación, coexistencia de contrarios, ausencia de juicio, nada de retención o fijeza de las inversiones»[20]. Preconiza que se sustituya la fórmula lacaniana por «el inconsciente es un como-lenguaje, pero no estructurado»[21].

La unión establecida por Laplanche entre pensamiento y lenguaje es de hecho rechazada por Lacan en beneficio del corte, que considera radical, en el algoritmo saussuriano. Para Lacan, sin duda es también estratégicamente importante anclar totalmente el psicoanálisis en los descubrimientos de la lingüística moderna y considerar que «lo humano es lenguaje»[22]. En su ambición epistemológica, Lacan ve en esta concepción la única posibilidad de hacer que la disciplina psicoanalítica participe en la aventura semiológica global que despega desde los comienzos de los años cincuenta. Pero sin embargo no va a discutir el texto de Laplanche durante el coloquio de Bonneval, donde la unidad tras su estandarte debe prevalecer por razones tácticas. Al contrario, Lacan desarrolla la idea de que el inconsciente es un efecto de lenguaje, de un *cogito* fragmentado entre verdad y saber. No va a expresar su desacuerdo con su discípulo hasta 1969, con ocasión de un prefacio escrito para la tesis de Anika Lemaire, consagrada a él[23].

En 1960 en Bonneval, Lacan pronuncia un discurso que más tarde reforma profundamente para incluirlo en sus *Escritos* en 1966, con el título «Posición del inconsciente». Denuncia allí las ilusiones del *cogito* cartesiano, y por ello de la filosofía clásica que se refiere a un saber absoluto a la manera de Hegel. La conciencia está por completo atrapada en la captura del yo por su reflejo especular, y consecuentemente es asignada a la «función de desconocimiento que permanece vinculada a ella»[24]. El *cogito* cartesiano es para Lacan un primer

---

[18] Jean Laplanche, entrevista con el autor.
[19] *Id.*, *Psychanalyse à l'Université*, t. 4, núm. 15 (junio 1979), pp. 523-528.
[20] *Ibid.*, p. 527.
[21] *Ibid.*
[22] É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse*, t. 2, cit., p. 323.
[23] A. Lemaire, *Jacques Lacan*, *op. cit.*
[24] J. Lacan, «Position de l'inconscient», *Écrits II*, cit., p. 196.

momento, un presupuesto del inconsciente. Afirma la prioridad del significante sobre el sujeto cuyo registro se instituye por el hecho de que un significante representa un sujeto para otro significante. El segundo momento que distingue Lacan es el de la separación o «rehendidura» del sujeto, y Lacan ilustra este momento con el nacimiento del bebé, separado no de la madre como se dice con demasiada frecuencia, sino de una parte de sí mismo; cuando se corta el cordón umbilical, pierde entonces su complemento anatómico: «Al romper el huevo se hace el Hombre [*Homme*], pero también *l'Hommelette*»[25]. Este corte inicial se ve reactivado incesantemente en la vida posterior y hace necesaria la existencia de límites para que *«l'Hommelette»* no se extienda por todas partes y lo destruya todo a su paso. Este corte hace inaccesible lo Real y da una dimensión mortífera a la pulsión que remite a él, y que es virtualmente una pulsión de muerte.

El inconsciente remite a su vez a lo simbólico, está hecho de fonemas, de grupos de fonemas, y por lo tanto tiene su base en el lenguaje. Es lo que hace decir a Lacan en 1966: «La ciencia de la que depende el inconsciente es sin duda la lingüística»[26]. Al Ser le sucede la Letra: es la hora triunfal del paradigma estructuralista en psicoanálisis.

---

[25] J. Lacan, *ibid.*, p. 211. [*N. de la T.*: Además del juego de palabras (hombre-«hombrecillo»), se trata de una alusión al dicho «Hay que romper los huevos para hacer una tortilla».]

[26] *Id.*, *Interview*, RTB, 14 de diciembre de 1966.

17

LA LLAMADA DE LOS TRÓPICOS

Entre la conferencia de Nueva Delhi (1949) y la de Bandung (1955) se manifiesta con creciente fragor una exigencia nueva, se impone una tercera vía rompiendo las divergencias habituales entre Este y Oeste. Viene del Sur y aspira al reconocimiento de la similar dignidad de la civilización occidental y los pueblos de color. Es en este contexto de descolonización cuando Claude Lévi-Strauss recibe de la UNESCO el encargo de una contribución en el marco de una colección sobre la cuestión racial ante la ciencia moderna, lo que se va a convertir en *Raza e historia*, publicada en 1952.

Texto decisivo y contribución fundamental a la teorización del fenómeno de emancipación en curso, Claude Lévi-Strauss ataca en él los prejuicios raciales. Su intervención permite introducir la antropología, como había hecho ya Paul Rivet antes de la guerra, en el corazón de las cuestiones sociales, y hacer patente el desplazamiento ya esbozado de la antropología física a la antropología social. Critica la teleología histórica basada en la reproducción de lo semejante y le opone la idea de la diversidad de las culturas, la irreductibilidad de la diferencia. Efectúa así una revolución esencial de las mentes, atacando los fundamentos de un eurocentrismo socavado por el sobresalto tricontinental de los pueblos del tercer mundo que se sacuden el yugo colonial. Una visión así ya no permite pensar la anterioridad o la inferioridad. Rompe el molde jerárquico de una sociedad occidental que se presentaba como el modelo a seguir para el resto del mundo. El transplante occidental es rechazado, y se examina entonces lo que ocultaba bajo su velo. Impugnando el evolucionismo, Lévi-Strauss se mantiene dentro de la filiación maussiana, pero sin caer sin embargo en la trampa de un localismo que encierre a cada sociedad en el pequeño universo de su particularismo. Por el contrario, considera a

cada sociedad como la expresión de un universal concreto. En este sentido, se presenta no sólo como el guía que abre Occidente a la comprensión del Otro, sino que señala que ese Otro puede enseñarnos algo sobre nosotros mismos, lanzar una mirada retrospectiva para transformarnos en tanto que fragmento significativo del universal humano.

La vía estructuralista se ofrece aquí como el paso previo para la inteligibilidad del Otro, mediante la idea de intercomunicabilidad de códigos. Todos los sistemas, en efecto, pueden comunicarse entre sí en la medida en que nos situemos en el plano del paso de un código a otro: «Lo que no se puede hacer es un diálogo directo. La incomprensión viene de su incapacidad para superar su propio sistema. Si alguien ha contribuido a este humanismo universal, es sin duda Claude Lévi-Strauss»[1]. En relación con el repliegue occidentalocéntrico está la apertura hacia la comprensión de un universo mucho más amplio, basado en la pluriformidad de las culturas y por lo tanto en un enriquecimiento en el conocimiento de lo humano.

Lévi-Strauss distingue dos formas de relación con la historicidad, oponiendo la historia acumulativa de las grandes civilizaciones a la voluntad de disolver toda innovación percibida como un peligro de cuestionamiento del equilibrio primitivo. Esta historia acumulativa no es privilegio de Occidente, puesto que apareció en otras latitudes. Por otra parte, Lévi-Strauss rechaza todo valor jerárquico que permita presentar esa civilización como más avanzada que las demás. Relativiza cualquier consideración de ese orden al descomponer los valores considerados. A este respecto, la civilización occidental dispone de un adelanto indiscutible en el terreno de la técnica, pero si se consideran otros criterios, nos damos cuenta de que las civilizaciones que parecían representar para los occidentales el estadio primitivo, la cuna del mundo, de hecho habían desplegado mucho más ingenio que Occidente: «Si el criterio considerado hubiese sido el grado de aptitud para superar los medios geográficos más hostiles, no hay ninguna duda de que los esquimales por una parte y los beduinos por la otra se llevarían la palma»[2].

En este juego variable del campo de lo posible, Occidente ha sido superado en todos los terrenos excepto en lo técnico. Así sucede en los ejercicios espirituales, las relaciones entre el cuerpo y la concentración de la mente. En este campo, Oriente, con sus ejercicios prácticos y su espiritualidad, tiene un «adelanto de varios milenios»[3]. En

---

[1] Serge Martin, entrevista con el autor.

[2] C. Lévi-Strauss, «Race et histoire» (1952) [reimp. en: *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, p. 399].

[3] *Ibid.*

este palmarés de criterios múltiples, los australianos se llevan la medalla de la complejidad en la organización de las relaciones de parentesco y los melanesios la de la audacia estética. Lévi-Strauss obtiene una doble enseñanza, que es la de la relatividad del diagnóstico respecto a cualquier sociedad, y el hecho de que el enriquecimiento humano no puede provenir más que de una coalescencia entre estas diversas experiencias, fuente de nuevos descubrimientos: «La exclusiva fatalidad, la única tara que puede afligir a un grupo humano e impedirle realizar plenamente su naturaleza es estar solo»[4].

De forma espectacular, Lévi-Strauss funda en teoría la práctica del rechazo del transplante colonial, y a la vez reacomoda a estas sociedades de la alteridad en el campo del saber y de la problematización de la sociedad occidental. Pero la cuestión de la diferencia no es solamente la expresión de la irreductibilidad del Otro, es también un concepto ideológico que no escapa al análisis. A este respecto, el paradigma estructuralista avanzado socava las bases de las filosofías de la totalidad occidental, de Vico, Comte, Condorcet, Hegel o Marx. Podemos ver ahí el resurgimiento de un pensamiento nacido del descubrimiento del Nuevo Mundo en el siglo XVI: «La razón occidental se agrieta. Montaigne percibe que algo totalmente heterogéneo arruina sus cimientos. Es una constante de occidente desde los griegos no ejercer nunca el poder sin basarlo en lo universal»[5]. Montaigne decía ya, en efecto, que hemos acelerado la ruina de las naciones del Nuevo Mundo y deploraba que los llamados civilizadores no hayan sabido establecer entre los indios y ellos una sociedad fraternal e inteligente. Reactivando esta queja, este ensayo fundamental de Lévi-Strauss, *Raza e historia*, se convierte rápidamente en la biblia del pensamiento antirracista.

La polémica: Caillois/Lévi-Strauss

Sin embargo, es objeto de una dura crítica por parte de Roger Caillois[6]. La casualidad quiso que el día en que Lévi-Strauss ingresaba en la Académie française, ocupando el sillón de Montherlant, fuese recibido por Roger Caillois. Este último, sin embargo, no va a dejar en la sombra ese momento de virulenta polémica: «Me ha respondido usted en un tono, con una abundancia, una vehemencia y utilizando procedimientos polémicos tan poco habituales en las diferencias de ideas,

---

4 *Ibid.*, p. 415.

5 Bertrand Ogilvie, entrevista con el autor.

6 R. Caillois, «Illusions à rebours», *Nouvelle Revue Française*, 1 de diciembre de 1954, pp. 1010-1021; 1 de enero de 1955, pp. 58-70.

que me quedé estupefacto»[7]. Como recuerda Roger Caillois, la respuesta que le dio Lévi-Strauss es de una violencia nunca igualada, que no volverá a utilizar nunca en las futuras recopilaciones de artículos «Diogène couché»[8]. ¿Cuáles son los términos de la polémica?

Roger Caillois establece un paralelo muy interesante entre el surgimiento de determinadas filosofías y la época que las ve nacer, observando en ello no un simple reflejo del periodo, sino por el contrario, la subsanación de una carencia. Hasta Hegel, la filosofía occidental en lo esencial piensa la historia desde el punto de vista lineal, universal, mientras que las relaciones entre Occidente y sus imperios es todavía precaria, fragmentaria. Las doctrinas en curso acentúan el rasgo de un encadenamiento único de causas y efectos de la evolución humana, mientras ésta recubre aún una realidad muy dispar. Ahora bien, es en el momento del primer conflicto mundial cuando la historia se convierte efectivamente en planetaria, cuando la investigación erudita, la sensibilidad colectiva valoran la pluralidad, la irreductibilidad de las diferencias, en el mismo momento en que esta pluralidad se desvanece. Roger Caillois ve en *Raza e historia* el concentrado académico de esta segunda actitud, y lo percibe como expresión de la presentida decadencia de Occidente. Reprocha a Lévi-Strauss que otorgue virtudes desproporcionadas a los pueblos antes marginados, y critica de forma global su punto de vista relativista. A este respecto, pone a Lévi-Strauss en contradicción consigo mismo, cuando considera por una parte que todas las culturas son equivalentes e incomparables («El progreso de una cultura no es mensurable en el sistema de referencias que otra utiliza. [...] La postura es sostenible»[9]) y por otra parte, que Oriente tendría un adelanto de varios milenios sobre Occidente en el terreno de las relaciones entre física y moral. El relativismo lévi-straussiano lo lleva demasiado lejos, y Roger Caillois le opone esa superioridad de la civilización occidental que reside según él en esta curiosidad constante hacia otras culturas de la que ha nacido la etnografía, necesidad nunca experimentada por las demás civilizaciones: «A la inversa de lo que dice el proverbio, la paja que está en el ojo de Lévi-Strauss le ha impedido ver la viga en el ojo ajeno. [...] La actitud es noble, pero un estudioso debería más bien dedicarse a ver pajas y vigas allí donde estén»[10].

La réplica no se hará esperar, y va a ser áspera. Volvemos a comprobar que la revista de Sartre, *Les Temps Modernes*, sirve paradóji-

---

[7] R. Caillois, «La réponse de R. Caillois», *Le Monde*, 28 de junio de 1974.

[8] C. Lévi-Strauss, «Diogène couché», *Les Temps Modernes* 195 (1955), pp. 1187-1221.

[9] R. Caillois, «Illusions à rebours», art. cit., p. 1021.

[10] *Ibid.*, p. 1024.

camente de tribuna a Lévi-Strauss para desarrollar sus tesis. El tono queda claro en seguida: «Diógenes demostraba el movimiento andando. El señor Roger Caillois se acuesta para no verlo»[11]. Retoma aquí las líneas de fuerza de su argumentación, sin ceder nada ante la argumentación de Roger Caillois. A la alusión de este último al canibalismo, responde que él no pone la moral en la cocina, y que desde el punto de vista del número de hombres muertos, nosotros lo hacemos mejor que los papúes. Es sobre todo la violencia de la polémica lo que sorprende: «El señor Caillois se entrega a un ejercicio que comienza con payasadas de mesa redonda, sigue con declaraciones de predicador para acabar con lamentaciones de penitente. Es exactamente, por otra parte, el estilo de los cínicos a los que invoca»[12]. «América ha tenido a su McCarthy: nosotros tendremos a nuestro McCaillois»[13]. Más allá del tono polémico, lo que permanece es un opúsculo fundamental en el combate contra los prejuicios racistas en el umbral de los años cincuenta y una intuición correcta, la de Caillois, según la cual un pensamiento crepuscular está a punto de vencer en una Europa enfrentada a un declive que parece inexorable.

UN LIBRO-ACONTECIMIENTO: *TRISTES TRÓPICOS*

En 1955, la conferencia de Bandung es «un trueno» a escala planetaria, según uno de los líderes del afroasiatismo de la época, Léopold Sédar Senghor. En esa misma época, los progresos de la aeronáutica civil ponen al alcance de los turistas occidentales las civilizaciones más lejanas. Un auténtico frenesí de exotismo se apodera del viejo mundo. Las agencias de viajes ofrecen, cada una a su manera, un exilio aclimatado a la salsa occidental. Se crean un poco por todas partes cabezas de puente del turismo, como otras tantas islas extraterritoriales cerradas sobre sí mismas. El Club Méditerranée pronto va a cuadricular los continentes, ofreciendo el descubrimiento del Otro al menor costo tras las alambradas de sus trincheras, al abrigo de los indígenas. Es en este oportuno momento, cuando los intereses intelectuales están a punto de cambiar, cuando aparece el libro-acontecimiento, *Tristes trópicos*, en 1955. Lévi-Strauss responde plenamente a las aspiraciones de la sensibilidad colectiva de la época, y su triunfo da fe de ello. Lleva a cabo la ruptura espectacular que deseaba para la antropología y el programa estructuralista, colocándolos

[11] C. Lévi-Strauss, «Diogène couché», art. cit., p. 1187.
[12] *Ibid.*, p. 1202.
[13] *Ibid.*, p. 1214.

justo bajo los focos del mundo intelectual francés. Al mismo tiempo, modifica la imagen que se tendía a tener de él. Normalmente era presentado como un científico inhumano: «Estaba harto de saberme etiquetado en los ficheros universitarios como una máquina sin alma, bueno para transformar a los hombres en fórmulas»[14].

Curiosamente, la génesis de la obra es la de un doble fallo. Lévi-Strauss aspiraba sobre todo a utilizar su experiencia de etnógrafo para escribir una novela; la abandona a las treinta páginas y de ella no quedan más que unas huellas, como el título y una magnífica puesta de sol. Otro fracaso del que surgió *Tristes trópicos* es el de sus dos primeras candidaturas al Collège de France, en las que es derrotado en 1949 y 1950. Convencido entonces de que nunca podría hacer carrera universitaria, Lévi-Strauss se lanza a la escritura de *Tristes trópicos*, «que nunca hubiera osado publicar si estuviese metido en cualquier lucha por una plaza universitaria»[15]. Este episodio es sintomático de un momento en el que la fuerza y la innovación del programa estructuralista está puesta en su capacidad para desbordar la institución universitaria, en encontrar otros canales de legitimación. Gracias a este subterfugio, Lévi-Strauss aparece en el momento más oportuno, presentándose como un filósofo del viaje. En su mirada hay una mezcla de cientificidad, de literatura, de nostalgia de los orígenes perdidos, de culpabilidad y de redención que hace que su obra sea inclasificable.

Mediante la subjetividad de su relato, pone de manifiesto el vínculo que une la búsqueda de sí mismo y el descubrimiento del Otro gracias a la idea de que el etnógrafo accede a la fuente de la humanidad y por ello, como pensaba Rousseau, a una verdad del hombre que «sólo crea algo grande en los comienzos»[16]. Hay una nostalgia original en esta perspectiva que considera la historia humana sólo una pálida repetición de un momento perdido para siempre, el auténtico, el del nacimiento: «Accederemos a esta nobleza del pensamiento que consiste [...] en convertir en punto de partida de nuestras reflexiones la grandeza indefinible de los comienzos»[17]. En esta valoración de los inicios hay una parte de expiación de los pecados de una sociedad occidental de pasado genocida a la que pertenece plenamente el etnógrafo. Participante en otros tiempos en las obras misioneras, durante la época gloriosa de la colonización, el etnógrafo llora con lágrimas de sangre en el momento del rechazo del transplante occidental, acompañando así el movimiento de reflujo, curando algunas heridas mora-

---

[14] C. Lévi-Strauss, entrevista con Jean-José Marchand, *Arts*, 28 de diciembre de 1955.
[15] *Id.*, *De près et de loin*, cit., p. 76.
[16] *Id.*, *Tristes Tropiques*, cit., p. 442.
[17] *Ibid.*, p. 424.

les. Si estos trópicos son tan tristes no es sólo por el hecho de la aculturación, sino también por la naturaleza misma de una etnografía cuyo objeto está en vías de extinción. Estas desapariciones son innegables, especialmente en el terreno explorado por Lévi-Strauss, pero estas civilizaciones están sobre todo en trance de transformarse durante la descolonización, reivindicando su identidad; salen de sus tradiciones para convertirse en sociedades calientes.

Paradójicamente, la descolonización que asegura el éxito de *Tristes trópicos* lleva en sí la crisis de su orientación basada en sociedades inmóviles atrapadas en una tensión entre conservación y desaparición: «El mundo comenzó sin el hombre y acabará sin él»[18], mientras que las sociedades del tercer mundo muestran una capacidad para superar esta alternativa reductora y para abrir las vías de la transformación, que evidentemente exigen un replanteamiento de su identidad. La eficacia social de la antropología no es ofrecer una obertura suplementaria para los programas de viajes organizados, sino acompañar a su época para iluminarla con un conocimiento científico. Es también el sentido del mensaje de Lévi-Strauss en vísperas de Diên Biên Phu: «Cincuenta años de investigación modesta y sin prestigio, llevada a cabo por un número suficiente de etnólogos, hubieran podido preparar en Vietnam y el norte de África soluciones del tipo de la que Inglaterra se está procurando en la India»[19].

Si bien el antropólogo debe acompañar al político con su saber, Lévi-Strauss define desde 1955 una posición que nunca va a abandonar, la del científico que por su compromiso con la ciencia ha renunciado a toda lucha partidista. Se retira de la acción, y considera esta retirada una regla deontológica intangible, al estilo del religioso que entra en la orden y se mantiene a distancia del siglo. El papel del etnógrafo «será solamente comprender a los otros»[20], y para realizar esa tarea deberá aceptar cierto número de renuncias, de mutilaciones. Hay que escoger: comprender o actuar. Ésta parece ser la divisa del que encuentra un último consuelo en «la meditación del sabio bajo el árbol»[21]. Es a un verdadero crepúsculo de los hombres a lo que nos invita un Lévi-Strauss que propone incluso convertir la antropología en «entropología», ciencia que tiene por objeto los procesos de desintegración. Esta liberación del compromiso obviamente no excluye de ninguna manera la expresión de la sensibilidad del etnógrafo en su descripción del Otro. Esta subjetividad y esta extrema receptividad

---

[18] *Ibid.*, p. 447.
[19] C. Lévi-Strauss, «Le droit au voyage», *L'Express*, 21 de septiembre de 1956.
[20] *Id.*, *Tristes Tropiques*, cit., p. 416.
[21] *Ibid.*, p. 445.

son unánimemente celebradas por la crítica y contribuyen al éxito popular de *Tristes trópicos*.

Lévi-Strauss no solamente nos hace compartir a cada paso el entusiasmo que despiertan en él sus descubrimientos, sino que sobre todo supera el exotismo de moda, devolviendo a los comportamientos que observa su lógica subyacente. El observador sigue siendo entonces, a pesar de su implicación sobre el terreno, un hombre de ciencia, a la búsqueda de leyes de funcionamiento de la sociedad, y por esta razón debe desprenderse de sí mismo. Es este ejercicio de descentramiento el que va a fascinar al público intelectual y a comprometer a las ciencias humanas en la nueva aventura del estructuralismo. El modelo también aquí es Rousseau, del que se hace un vibrante elogio: «Rousseau, nuestro maestro, nuestro hermano, hacia el que hemos mostrado tanta ingratitud»[22]. Según Lévi-Strauss, es un precursor por haber respondido al *cogito* cartesiano de «Pienso luego existo» con la pregunta de final incierto: «¿Qué soy?». Y el etnólogo lo sigue en el rechazo de las evidencias del yo, para hacerse receptivo al discurso del Otro: «En realidad yo no soy yo, sino el más débil, el más humilde de los otros. Éste es el descubrimiento de las *Confesiones*»[23]. En su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau apelaba ya al descubrimiento de las sociedades desconocidas para Occidente, no para obtener riqueza material, sino para descubrir allí otras costumbres que pudiesen iluminar nuestra forma de vivir: «Rousseau no se limitó a predecir la etnografía: la fundó»[24]. La nueva postura del observador que se explica, que expone sus dudas, sus ambiciones, es seguida por Lévi-Strauss cuando escribe sus confesiones con *Tristes trópicos*.

Un éxito clamoroso

La repercusión de la obra es espectacular. Su carácter híbrido, inclasificable, le permite conseguir un público excepcionalmente amplio para un libro de ciencias humanas. Hasta el momento, sólo la literatura y como máximo algunos grandes temas del debate filosófico podían pretender alcanzar semejante eco. Éste fue el caso del existencialismo sartriano, sobre todo en su versión teatral y literaria. El resplandor de Sartre, por otra parte, es todavía importante, y Lévi-Strauss publica extractos de su libro en *Les Temps Modernes*[25], pero

[22] *Ibid.*, p. 421.

[23] *Id.*, *Anthropologie structurale deux*, cit., p. 51.

[24] *Ibid.*, pp. 46-47.

[25] C. Lévi-Strauss, «Des Indiens et leur ethnographe», extractos de «*Tristes Tropiques à paraître*», *Les Temps Modernes* 116, (agosto 1955).

el eco que encuentra consagra su emancipación, así como la del programa estructuralista. Desde todos los horizontes políticos, desde todas las disciplinas, periodistas, eruditos, intelectuales, toman la pluma para saludar el acontecimiento.

En *Le Figaro*, Raymond Aron aplaude este libro «sumamente filosófico»[26] que vuelve a enlazar con la tradición del viaje de los filósofos afrontando la prueba de las *Cartas persas*. El periódico *Combat* ve en Lévi-Strauss «las trazas de un Cervantes». François Régis-Bastide saluda el nacimiento de un poeta y un nuevo Chateaubriand[27]. En *L'Express*, Madeleine Chapsal habla de los escritos de un vidente: «Desde hace diez años quizá no aparece un libro más directamente dirigido a nosotros»[28]. La sección filosófica de *Le Monde*, dirigida por Jean Lacroix, se dedica a *Tristes trópicos*. Allí enuncia la paradoja del pensamiento de Lévi-Strauss: «Denuncia el progreso, y nadie hace más honor a los progresos de nuestra cultura»[29]. Numerosos comentaristas son seducidos por la reflexión sobre la implicación del investigador en el objeto de su investigación, sobre una búsqueda que no tiene nada de exótico: «Nos invita ante todo a la búsqueda de uno mismo»[30]. «En este libro, el lector encontrará sobre todo un hombre. ¿Acaso no es esto lo que busca a fin de cuentas?»[31]. En *Libération*, Claude Roy, especialista en novela, hace una excepción a la regla que lo confina al género literario y escribe una recensión de *Tristes trópicos*: «El libro más interesante de la semana no es una novela. Es la obra de un etnógrafo, el señor Claude Lévi-Strauss»[32]. *Le Canard Enchaîné* habla incluso de «refrescantes trópicos» (31 de octubre de 1956).

Recensiones más sustanciosas aparecen en *Annales* y en la *Revue Philosophique* de la pluma de Jean Cazeneuve. Lucien Febvre se había reservado el derecho de hablar de la obra que lo había maravillado, y sólo su desaparición lo impidió. En la revista *Critique* es el propio Georges Bataille, director de la revista, el que escribe un largo artículo con el título: «Un libro humano, un gran libro»[33]. Capta en ella un desplazamiento desde el campo literario hacia actividades más especializadas. Efectivamente, la obra de Lévi-Strauss, como la de Alfred Métraux[34], participa de esta nueva sensibilidad, de esta nueva relación

---

[26] R. ARON, *Le Figaro*, 24 de diciembre de 1955.

[27] R. RÉGIS-BASTIDE, *Demain*, 29 de enero de 1956.

[28] M. CHAPSAL, *L'Express*, 24 de febrero de 1956.

[29] J. LACROIX, *Le Monde*, 13-14 de octubre de 1957.

[30] P.-A. RENAUD, *France-Observateur*, 29 de diciembre de 1955.

[31] J. MEYRIAT, *Revue Française de Science Politique*, vol. 6, núm. 2.

[32] C. ROY, *Libération*, 16 de noviembre de 1955.

[33] G. BATAILLE, «Un livre humain, un grand livre», *Critique* 115 (febrero 1956).

[34] A. MÉTRAUX, *L'Ile de Pâques*, Gallimard, 1941, 2.ª edición, 1956 [ed. cast.: *La Isla de Pascua*, Barcelona, Laertes, 1995].

entre escritura y cientificidad que supera la antinomia tradicional entre obra de arte y descubrimiento científico: «*Tristes trópicos* se presenta desde el comienzo no como una obra de ciencia, sino como una obra de arte»[35]. La composición literaria de la obra es resultado no sólo del hecho de que sea en primer lugar la expresión de un hombre, de sus sentimientos, de su estilo, sino también del hecho de que el espíritu general del libro esté guiado ante todo por lo que atrae y seduce a su autor más que por la simple voluntad de transcribir un orden lógico.

Este desplazamiento de la literatura hacia el género etnográfico fue tan comentado que los Goncourt publican un comunicado en el que lamentan no poder entregar su premio a *Tristes trópicos*. René Etiemble consagra también un largo estudio a la obra de Lévi-Strauss, en el que reconoce a un semejante, a un herético de nacimiento. *Tristes trópicos* «es el tipo de libro que se toma o se deja. Yo lo tomo, y lo guardo como un tesoro en mi biblioteca, en lo más preciado»[36]. Apoya el punto de vista crítico de Lévi-Strauss sobre la modernidad occidental evocando la obra de Gilberto Freyre, que describió cómo los franceses y luego los portugueses llegaron al futuro Brasil, y la degradación física y moral de las poblaciones indígenas que fue el resultado: «No civilizaron en absoluto, pero hay indicios de que sifilizaron bastante bien el Brasil», reconoce Freyre, que es brasileño[37].

El entusiasmo es tan grande y tan unánime que no podía dejar de producir algunos malentendidos. Algunos se contentaron con un baño de exotismo, que era lo que repudiaba Lévi-Strauss; otros, que vieron en la obra la expresión de la sensibilidad de un individuo, se verán cogidos a contrapié por la futura celebración de la muerte del hombre, simple figura efímera, «eflorescencia pasajera». La equivocación más famosa sigue siendo el premio concedido a Lévi-Strauss el 30 de noviembre de 1956 por el jurado de La Plume d'Or que recompensa los libros de viaje y exploración. *Tristes trópicos* lo gana por poco (¡cinco, contra cuatro a favor de Jean-Claude Berryer por *Au pays de l'éléphant blanc*!), cuando la obra comienza con el famoso «Odio los viajes y los exploradores» y sigue: «Lo que vosotros, los viajes, nos mostráis es nuestra basura lanzada al rostro de la humanidad»[38]. Lévi-Strauss rechaza el premio, lo que le vale una nueva comparación elogiosa y literaria: «Nuevo Julien Gracq. Un especialista en los indios rechaza una pluma de oro»[39].

---

[35] G. BATAILLE, *Critique* 115, (febrero 1956), p. 101.

[36] R. ETIEMBLE, *Évidences*, abril de 1956, p. 32.

[37] *Ibid.*, p. 36.

[38] C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, cit., pp. 3 y 27.

[39] *Le Figaro*, 1 de diciembre de 1956. [*N. de la T.:* Julien Gracq (pseudónimo de Louis Poirier, literato superrealista), rechazó en 1951 el premio Goncourt, que le había sido concedido por su obra *Le rivage des Syrtes*.]

En este concierto de alabanzas, las escasas notas discordantes tuvieron dificultades para hacerse oír. Es el caso especialmente de Maxine Rodinson, que publica una crítica de *Tristes trópicos*[40] en la que rechaza la posición relativista de Lévi-Strauss y defiende la dialéctica del historiador contra estas tentaciones. «A ojos de este relativismo integral, nada permite afirmar que el conocimiento del principio de Arquímedes sea más importante que el conocimiento de nuestra genealogía»[41]. En el artículo de Etiemble, aunque elogioso, se encuentran también algunas apreciaciones críticas. Lévi-Strauss va demasiado lejos cuando ve en la génesis de la comunicación escrita el medio para facilitar la esclavitud, conclusión que obtiene de sus observaciones sobre los nambikwara. Etiemble le responde que Hitler y Poujade comenzaron por la palabra y el mitin. En cuanto a transformar la antropología en entropología: «¡Ah no! En absoluto. [...] Lévi-Strauss le consiente demasiado a la cibernética»[42].

Lévi-Strauss responderá en su seminario del Musée de l'Homme el 15 de octubre de 1956 a las críticas de Maxine Rodinson, André-Georges Haudricourt y G. Granai acusándolos de hacerle un juicio de intenciones, puesto que él no ha pretendido construir un modelo de modelos, sino solamente obtener conclusiones parciales, limitadas. «¿Hay razones, como pretende Maxine Rodinson, para quitar la esperanza a Billancourt? [...] Ni en *Raza e historia* ni en *Tristes trópicos* he buscado destruir la idea de progreso, sino más bien hacer que pase del rango de categoría universal del desarrollo humano al de forma particular de existencia, propia de nuestra sociedad»[43]. Lévi-Strauss expresa aquí una posición de defensa, sostenida siempre ante toda crítica de su antihistoricismo. Pretende sostener no una filosofía general, sino un método científico particular. Esta respuesta, sin embargo, es insatisfactoria, puesto que oculta manifiestamente los postulados filosóficos innegables de la vía estructuralista. Pero en 1955 no había llegado aún la hora del gran debate filosófico que tendrá lugar en los años sesenta. Lévi-Strauss está entonces en la cumbre de una nueva positividad.

La conversión de los filósofos

El eco que tuvo Lévi-Strauss no se limitó a la esfera de los medios de comunicación, sino que trastocó el campo intelectual en su con-

---

[40] M. Rodinson, *Nouvelle Critique* 66 (1955); 69 (noviembre 1955); *La Pensée*, mayo-junio de 1957.

[41] *Id.*, «Racisme et civilisation», *Nouvelle Critique* 66 (1955), p. 130.

[42] R. Etiemble, *Évidences*, abril de 1956, pp. 33-34.

[43] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., p. 368.

junto, e incluso de forma más honda atrajo hacia los trópicos el destino de numerosos filósofos, historiadores, economistas, que rompieron con su disciplina de origen para responder a esta llamada de lo amplio. El deseo de reconciliar su propia sensibilidad con un trabajo racional sobre una sociedad viva en una relación de interactividad va a entusiasmar a la nueva generación, tanto más cuanto que Occidente ya no parece requerir los compromisos de antaño. *Tristes trópicos* hace el papel, a este respecto, de síntoma de un nuevo estado mental, de una voluntad de captar las líneas de fuga, sin abandonar las exigencias de la Razón, pero aplicadas a otros objetos.

Las conversiones son numerosas, y Lévi-Strauss es el polo de atracción. Luc de Heusch, etnólogo, trabajaba ya en el campo en el Congo belga. Alumno de Marcel Griaule en la Sorbona, estaba decepcionado por no haber encontrado las grandes construcciones simbólicas de su maestro. Vuelve a Francia en 1955 y descubre, maravillado, *Tristes trópicos*. Mientras que sólo había mirado de pasada *Las estructuras elementales del parentesco* antes de su partida hacia África, entra entonces en «lévi-straussía», y transpone los métodos aplicados a las sociedades indias a la sociedad bantú de África central, para comprender el pensamiento simbólico africano a partir de la comparación de todas las variantes de los relatos mitológicos.

El brillo del éxito de Lévi-Strauss compensa la débil implantación de la etnología en el sistema universitario. Cierto que existe desde 1925 el Institut d'ethnologie en el Musée de l'Homme, pero no es más que una sección, un grupo de docentes, lo esencial de cuyo auditorio está compuesto de estudiantes que quieren obtener el único título que tiene una versión de ciencias y una de letras, sin dedicarse, sin embargo, al oficio de etnólogo. Es la ocasión sobre todo para los filósofos que necesitan un certificado de ciencias para la obtención de su licenciatura, de seguir un *cursus* de formación conectado directamente con sus preocupaciones. Michel Izard tiene un recuerdo de insatisfacción. Sin duda había campos bien constituidos como la tecnología cultural, la antropología física o la prehistoria, «pero el resto nos parecía de una indigencia absoluta»[44]. La enseñanza de la etnología se hacía según las grandes regiones del mundo o con grandes temas sin un orden. En estas condiciones, el éxito mediático era esencial para convencer a la joven generación de una posible alternativa a las carreras tradicionales, de una brecha antropológica que se podía abrir fuera de la ciudadela de la Sorbona. Aquí es grande la similitud con la situación de la lingüística en este mismo momento, lo que va a fundamentar su destino común, su compenetración.

---

[44] Michel Izard, entrevista con el autor.

A mediados de los años cincuenta, la aparición de *Tristes trópicos* y del libro de Alejo Carpentier *Le Partage des eaux* suena para Michel Izard como «una llamada hacia la otra parte»[45]. La aventura que propone Lévi-Strauss no lleva sin embargo a la tierra prometida, sino, como hemos visto, a un desencantamiento. Es la búsqueda de un descubrimiento que lleva en sí misma el fracaso: «Era sensible a ese aspecto pesimista, a ese aspecto de final de camino»[46]. Michel Izard se convirtió entonces en este ambiente de los años cincuenta. Cuando estudiaba filosofía en la Sorbona ya había conocido a Lévi-Strauss gracias al prestigio de que gozaba *Les Temps Modernes*, donde este último había publicado algunos de sus textos principales. Pero la etnología no era más que una preocupación marginal de la enseñanza que recibía. Sus profesores Jean Hyppolite, que seguía la enseñanza hegeliana, Jean Wahl, Maurice de Grandillac o Vladimir Jankélévitch, no se interesan por este nuevo campo de investigación. Son ignorados así campos enteros como la filosofía analítica, la epistemología, los problemas del lenguaje en general. En cuanto a la etnología, era casi inexistente, aunque con algunas excepciones: «Teníamos como ayudante a Mikel Dufrenne, cuya tesis complementaria trataba sobre la personalidad de base y que daba un curso sobre antropología cultural americana. También llegó, tarde para mí, Claude Lefort como nuevo ayudante. Éste había escrito artículos sobre la obra de Lévi-Strauss desde 1951-1952»[47].

Más inclinado hacia la epistemología, lector de Georges Canguilhem y de Gaston Bachelard, aconsejado por su amigo Pierre Guattari, llamado Félix, Michel Izard obtiene el diploma de etnología el año de preparación de su título bajo la dirección de Jean Wahl. En el Institut vuelve a encontrarse con Olivier Herrenschmidt, que había elegido la historia y efectuaba su reconversión gracias a una mezcla de antropología, lingüística e historia de las religiones. Michel Izard vuelve a encontrar también a filósofos que se van a pasar a la etnología como Michel Cartry. Este año de 1956, que no iba a ser para Michel Izard más que un pasatiempo, un simple rodeo, pronto adquiere una importancia muy distinta: «Al final del año, había decidido abandonar la filosofía para hacer antropología»[48].

Si bien *Tristes trópicos* contribuyó enormemente a seducir a Michel Izard, llevándolo a buscar del lado de la etnología qué campo de investigación se ofrecía al investigador, fue sobre todo la lectura de *Las estructuras elementales del parentesco*, su aspecto formalizado y

---

[45] M. Izard, *Séminaire*, Laboratoire d'anthropologie sociale, 1 de junio de 1989.
[46] Michel Izard, entrevista con el autor.
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*

las promesas del programa estructuralista lo que decidieron su ruptura con la filosofía. A esta ambición científica se añade la voluntad de «volver la espalda a Occidente, ir hacia otro lugar que esté fuera de nuestra historia, la que nos ha producido»[49]. Michel Izard asiste entonces a los seminarios de Lévi-Strauss en la V sección de la EPHE, así como a los cursos de Jacques Soustelle y Roger Bastide, con la idea de una verdadera profesionalización. A fines del año 1957, Lévi-Strauss le hace dos propuestas de investigación: por una parte trabajar en el marco del museo de antigüedades de Sudán, en Jartum para crear salas sobre el Sudán animista negro del sur, pero el informe de su candidatura es todavía demasiado breve como para que prospere ese proyecto; por otra parte, trabajar en el marco de un instituto de ciencias humanas aplicadas que buscaba un etnólogo y un geógrafo para hacer un estudio en Alto Volta. Y allá va nuestro etnólogo comprometido por un año en un trabajo sobre el terreno africano que va a suponer su conversión definitiva.

En esta aventura se lleva a otra neófita, Françoise Héritier. Ella viene de una disciplina aún más excéntrica respecto a la antropología: la historia. Estudiante de historia en la Sorbona de 1953 a 1957, pensaba más bien dedicarse a la historia antigua, pero su encuentro con estudiantes de filosofía, y especialmente con Michel Izard, con el que vive, lo lleva a interesarse por la antropología. Comienza entonces, en 1957, a asistir a los cursos de Lévi-Strauss en la V sección de la EPHE: «Era evidente que para cualquiera que hubiese hecho estudios de geografía e historia y que preparaba la agregación, eran cosas totalmente nuevas»[50]. El choque es triple para Françoise Héritier, que descubre sociedades cuya propia existencia ignoraba, prácticas racionales insospechadas y una forma totalmente nueva de razonar. Entusiasmada, persevera en esta vía y obtiene el título de etnografía. Como no encuentran a un geógrafo que acompañe a Michel Izard, es Françoise Héritier la que se propone, y es elegida para formar equipo con él. Por otra parte, se va a convertir en la señora Héritier-Izard en el transcurso de la expedición africana. La misión que le corresponde es estudiar un problema de desplazamiento de población a partir de un proyecto de una presa en un afluente del Volta. Había que descubrir por qué la región a la que se quería enviar a la población estaba tan poco poblada: «Era muy astuto pedir a etnólogos y geógrafos que estudiasen la cuestión, puesto que era una de las primeras veces que se consideraban desplazamientos no autoritarios, que se intentaban comprender los motivos de las personas»[51].

---

[49] M. Izard, *Séminaire*, Laboratoire d'anthropologie sociale, 1 de junio de 1989.
[50] Françoise Héritier-Augé, entrevista con el autor.
[51] *Ibid.*

Este año de 1955 es decididamente un momento clave para el despegue de la antropología. Es el momento en que Louis Dumont vuelve a Francia desde Oxford e inicia su curso en la EPHE. También en esta fecha Fernand Braudel y Clemens Heller lanzan en la VI sección de la EPHE el programa de los *Area studies* (áreas culturales) que iba a favorecer la unión, siguiendo el modelo americano, de varias disciplinas, entre ellas la antropología, frente a objetos comunes de estudio. La vuelta de Louis Dumont transforma radicalmente la trayectoria de Olivier Herrenschmidt, que se encontraba en la Sorbona especializándose en historia de las religiones. Se lanza entonces no sólo a la formación como etnólogo y lingüista, sino que se especializa en estudios indianistas. Asiste a la vez a los cursos de Martinet en la Sorbona, que acaba de llegar de los Estados Unidos, a los de Lévi-Strauss en la V sección de la EPHE, y a los de Louis Dumont en la VI sección de la EPHE. Esta conjunción del estudio del sánscrito, de la lingüística y de la antropología estructural permiten dar a los estudios indianistas un segundo impulso, y un sentido diferente, que superase el estadio de monografías de campo realizadas hasta entonces. Se forma un grupo completo alrededor de Louis Dumont con Madeleine Biardeu, filósofo, especialista en el brahmanismo, que entrará en la EPHE en 1960, Daniel Thorner, economista americano, y Robert Lingat, sanscritista, que obtiene una cátedra en la EPHE de derecho e instituciones del Sudeste asiático en 1962: «Es un equipo limitado, de gran calidad, pluridisciplinar y al margen de los círculos indianistas franceses»[52].

Este polo indianista, por las exigencias que requiere, no atrae a las multitudes, y cuando Louis Dumont se encuentra un día ante un auditorio de veinticinco personas, reacciona invocando alguna confusión debida a una desgraciada homonimia: «Se equivocan ustedes, yo no soy René Dumont, sino Louis Dumont»[53]. El estatuto del indianismo sigue estando un poco apartado, marginal en el campo de la antropología, puesto que está más sometido que las demás ramas de la investigación al dominio de los filólogos sanscritistas. La brecha abierta por Louis Dumont, contemporánea de la de Lévi-Strauss, permite a los indianistas salir de su ghetto y favorecer los contactos con los especialistas de las demás áreas culturales.

---

[52] O. Herrenschmidt, *Séminaire de Michel Izard*, Laboratoire d'anthropologie sociale, 19 de enero de 1989.

[53] Louis Dumont, citado por O. Herrenschmidt, *ibid.*

Un tercer polo contribuye al éxito de la antropología en este ambiente de los años cincuenta, gracias a la propuesta para la cátedra de etnología de la Sorbona (la única) de André Leroi-Gourhan en 1956, sucesor de Marcel Griaule, que muere ese año. Se creará una segunda cátedra en 1961, ocupada por Roger Bastide, y se implanta un diploma de arqueología prehistórica en 1960-61, bajo la responsabilidad de André Leroi-Gourhan. Este último representa la vertiente arqueológica y técnica de la etnología. En este sentido, su aportación puede ser considerada complementaria de las orientaciones culturales de Lévi-Strauss, que en un coloquio en 1987 va a reconocer la similitud de sus trayectorias respectivas en el plano metodológico[54].

Una de las grandes innovaciones de André Leroi-Gourhan es también privilegiar la sincronía, no tanto a partir del modelo saussuriano como Lévi-Strauss, sino en su método de excavación, que debe ser horizontal. Esto fue objeto, a fines de los años cuarenta, de una gran controversia entre los horizontalistas y los verticalistas. Con su noción de decapación, Leroi-Gourhan defendía una posición según la cual había que «levantar la tierra dejando que las cosas hablen en horizontal»[55]. Volvemos a encontrar aquí la ambición totalizadora propia del programa estructuralista. Su noción de cultura etnográfica no tiene por objeto tanto sus manifestaciones singulares como las relaciones de sus distintas ramas; es entonces en el conjunto donde se puede ver la coherencia. Helénè Balfet, discípula de André Leroi-Gourhan, y que mantuvo los cursos de tecnología en el Musée de l'Homme cuando Leroi-Gourhan se fue a la Sorbona en 1956, representa perfectamente el puente entre los dos polos del universo antropológico, puesto que sigue a la vez las enseñanzas de Lévi-Strauss.

Sin embargo, ambas orientaciones de la investigación antropológica permanecieron en lo esencial ajenas entre sí. Se oponen por la forma de relación establecida entre trabajo y habla. André Leroi-Gourhan explica ambos por la posición erguida que permitió liberar la mano y especializarla en las tareas de trabajo, en la prensión, mientras que la boca, por su parte, se veía liberada para el habla. Ahora bien, no hay trabajo sin lenguaje, como muestra el célebre texto de Marx al comienzo de *El Capital* sobre la abeja y el arquitecto. Lo que caracteriza y distingue la actividad del arquitecto es que ha construido su casa en su mente antes de realizarla. Pero ¿dónde se coloca el

---

[54] C. LÉVI-STRAUSS, en *Leroi-Gourhan ou les voies de l'homme*, Albin Michel, 1988, pp. 205-206.

[55] H. BALFET, *Séminaire de Michel Izard*, Laboratoire d'anthropologie sociale, 1989.

corte? ¿Es el trabajo o el lenguaje? La respuesta es algo diferente según se adopte el punto de vista de Lévi-Strauss, que coloca el acento en el lenguaje, o el de Leroi-Gourhan, que valora la praxis.

Más allá de estas diferencias de orientación, estos distintos polos van a dinamizar la investigación antropológica. Ésta pone sobre la mesa los dispositivos que van a prosperar durante treinta años. La ambición estructuralista parece unir a esta comunidad de investigadores más allá de la singularidad de su campo y de su personalidad diferente. El contexto es el de un *pathos* tercermundista, con el fondo del comienzo de la guerra de Argelia, del fin de la guerra de Indochina y de la conferencia de Bandung, en una Francia que durante mucho tiempo ha negado la cuestión colonial para descubrir de repente una situación dramática que golpea las conciencias hasta hacer surgir una mala conciencia fundamental. Todo esto va a constituir más que una invitación al viaje, una llamada de los trópicos para una joven generación que se siente mal en su sociedad de origen. Ante ellos se ofrece un programa ambicioso y riguroso, el programa estructuralista, que parece prometer la reconciliación de una sensibilidad desencantada con la razón.

18

LA RAZÓN SINRAZÓN: LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT

En el momento en que por parte de la antropología se plantean interrogantes sobre el Otro de Occidente, exhumando a las sociedades primitivas de la ignorancia en la que las mantuvo durante un lago tiempo el pensamiento eurocéntrico, un filósofo plantea el envés de la razón occidental escribiendo una historia de la locura: es Michel Foucault. Tras la razón triunfante, ve las manifestaciones reprimidas de la sinrazón. Manejando el escalpelo paterno en el terreno de las ideas, el filósofo se sitúa en los límites del pensamiento occidental, en los límites de su propia historia.

La coincidencia temporal es sorprendente. Michel Foucault comienza la redacción de su *Historia de la locura* en 1956, poco después de la publicación de *Tristes trópicos* y la reunión de Bandung, y publica la obra en 1961, poco antes de los acuerdos de Évian y de la de independencia argelina. *A priori*, la coincidencia de estos acontecimientos políticos y culturales es puramente fortuita, tanto más cuanto que en esa época Michel Foucault no es en absoluto un militante tercermundista. Y sin embargo la *Historia de la locura* va a convertirse enseguida en el síntoma de una ruptura con la historia del sujeto occidental, a la que el autor opone la imagen de su doble, olvidado y rechazado, que sale de la exclusión: la locura. Ahora bien, el pueblo argelino, al salir del marco político francés, lleva en sí también una historia de excluidos.

Esta relación entre el cuestionamiento del etnocentrismo francés en África del norte y el etnocentrismo de la razón que muestra Michel Foucault es percibida inmediatamente por Pierre Nora, que acaba de publicar *Les Français d'Algérie*[1]. Inmediatamente manifiesta su entu-

---

[1] P. NORA, *Les Français d'Algérie*, Julliard, 1961.

siasmo a Michel Foucault, cuyo editor será más tarde en Gallimard. Michel Foucault hace resurgir al olvidado, al rechazado por la razón, e inaugura así una nueva sensibilidad histórica que ya no es la de la valoración de los héroes, que están cansados, ni la de la glorificación de los malditos, la dialéctica se ha visto cogida en su propia trampa en 1956, sino la de los olvidados de la historia, buscados tras los muros en los que la razón los ha encerrado. Así, Michel Foucault «abría nuevos territorios al permitir integrar en un campo de reflexión tanto la prisión, el manicomio..., como tantas posturas teóricas y políticas»[2].

De la misma forma que Lévi-Strauss permitía pensar a las sociedades primitivas como diferentes, y al pensarlas las reincorporaba al campo de la razón, Michel Foucault sigue los pasos de una aventura similar en la que la locura vuelve sobre la razón para interpelarla y poner en evidencia sus líneas de fuerza y de debilidad. Michel Foucault pone cerco a las empresas de rechazo, las racionalizaciones artificiales de lo que se nos aparece como ininteligible, los disfraces del sentido, rompe las máscaras del poder que hay bajo el saber, e ilustra maravillosamente el espíritu de la época: «Es en los horizontes geográficos (exotismo) o históricos (el pasado azaroso o incluso el futuro de ciencia ficción), o bien en las cumbres o en los abismos de la vida donde se muestra la vida que falta en nuestras vidas»[3].

Buscar los límites, un pensamiento de «frontera», ésa es la nueva aventura prometida al filósofo por Michel Foucault, que pronto va a ocupar un lugar destacado en la galaxia estructuralista naciente, donde goza de la doble ventaja del prestigio de su disciplina (la filosofía) y de su capacidad para historizar su objeto, abriendo así para el estructuralismo una perspectiva histórica insospechada cuando apareció el paradigma frío de Claude Lévi-Strauss.

Michel Foucault aparece entonces bien colocado para convertirse en ese federador, ese filósofo del concepto que veía en él Georges Canguilhem, incluso aunque en 1961 todavía no se sitúa en la filiación estructuralista. ¿De dónde viene esta nueva exigencia, inclasificable en la época, que parece trastornar las fronteras disciplinares, y clausura la fase fenomenológica de la historia de la filosofía en Francia? Este zapador de prejuicios, de pensamientos listos para consumir que fue Michel Foucault en su búsqueda incesante para hacer brotar la verdad, a riesgo de pasar por un contrabandista del saber, ofrece un pensamiento que se autopropone como modesto: lejos de

---

[2] Jacques Rancière, entrevista con el autor.

[3] E. MORIN, *L'Esprit du temps*, Grasset, 1962, p. 149 [ed. cast.: *El espíritu del tiempo*, Madrid, Taurus, 1966].

convertirse en el portavoz de lo que hay que pensar, intenta trazar los contornos de lo que es pensable. También será un filósofo del viaje, el del envés de la razón, un «arqueólogo de los bajos fondos» de nuestra civilización, al estilo de Nietzsche.

Filósofo singular que reivindicaba su singularidad, rechazando con burla cualquier etiqueta, teniendo como deseo constante desprenderse de cualquier adherencia o trampa, incluido él mismo, como el héroe de André Gide. El estilo de Nathanaël, Michel Foucault, ese rebelde en constante viaje desde sí mismo, debe ser resituado en lo que ha basado su pensamiento en cada una de las etapas de una vida que hubiera querido construir como una obra de arte. La comprensión de aquello que singulariza a Michel Foucault nos permitirá entonces mostrar en qué participa en el paradigma estructuralista y en qué se diferencia de él, evitando toda forma de reducción de su pensamiento a un molde común, sino articulándolo con éste.

Ha nacido una estrella

Michel Foucault recordó muchas veces la difícil problematización de la relación entre la escritura y la vida individual. Pero pocas veces lo hará consigo mismo, y esto es lo que le va a reprochar Jean-Paul Aron ante la muerte. Nacido el 15 de octubre de 1926 en el seno de una familia de la burguesía conservadora y practicante de provincias en Poitiers, Paul-Michel Foucault procede de un medio médico bien instalado, tanto por el lado paterno como materno. Su padre es un reputado cirujano en la clínica de los Hospitaliers. Su madre, Anne Malapert, es originaria de Vendeuvre-du-Poitou, a unos veinte kilómetros de Poitiers, donde tiene una magnífica casa que se llama «el castillo». Como Jacques-Marie Lacan, va a abandonar la mitad de su nombre de pila «porque sus iniciales eran PMF, como Pierre Mendes France, decía la señora Foucault»[4]; más en serio, parece que es esa oposición al nombre-del-padre lo que le hace abandonar el Paul, que era el nombre de pila de su padre.

Este apunte biográfico no es insignificante respecto de las orientaciones futuras del hijo-filósofo y de su «negación constante de la dimensión de la paternidad, de la dimensión del nombre, es una de las claves de su posición subjetiva»[5]. De ahí toda una historia compleja y conflictiva con el psicoanálisis en general y con Jacques Lacan en

---

[4] D. Éribon, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989, p. 21 [ed. cast.: *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992].

[5] Bernard Sichère, entrevista con el autor.

particular, puesto que Michel Foucault no quiere admitir que hay en el discurso un lugar de verdad del sujeto. La fascinación por la tachadura, por la figura retórica del oxímoron (figura retórica formada por una alianza necesaria entre dos términos antinómicos) en su obra parece repetir compulsivamente ese horizonte paternal que quiere destruir, sin conseguirlo. Va a reivindicar con constancia la ilusión de que nadie habla detrás de su voz, que no hay firma en sus escritos, lo que le hace participar al mismo nivel en la negación del autor propia de la crítica estructuralista, pero también en toda una tentativa de renovación literaria que pasa por Georges Bataille, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski. El nombre-del-padre fue por lo tanto una carga, y Michel Foucault pronto rompió con él, «ruptura difícil de asumir en ese medio. Él me decía con frecuencia que si no me hacía médico, había que ser por lo menos profesor de la Sorbona»[6].

Si bien Michel Foucault no abraza la carrera médica, no deja de estar marcado por un modelo, el de la medicina, como prisma a través del cual se pueden captar las ciencias humanas, a partir de sus huellas visibles, de sus distintas positividades, pero tomadas al revés, desde su lado negativo, al estilo del médico que intenta recuperar la salud tratando la enfermedad, por la patología. A este respecto, Michel Foucault habría creado un auténtico «paradigma médico de la aproximación de las ciencias sociales»[7]. Tras una escolaridad sin problemas en el liceo Henri-IV de Poitiers hasta fines del tercer curso, sus padres lo matriculan en un establecimiento religioso, el colegio Saint-Stanislas, para disciplinar su carácter cada vez más crítico, incluso cáustico. Termina allí su ciclo de estudios secundarios: «Nos impresionaba muchísimo, era muy corrosivo, ponía en duda todos los dogmas»[8].

Este momento constituye otra clave biográfica esencial para comprender la obra de Michel Foucault, profundamente marcada por la experiencia dramática de la guerra. Muy poco inclinado a la confidencia, Michel Foucault nunca se entrega a ella en público; más tarde hablará sobre esta época en el marco muy confidencial de una revista de los indios del Canadá que recomienda el silencio, y que debió tener una decena de ejemplares. Confía a estos indios que recuerda ese momento de la adolescencia marcado por un horizonte permanente, el de la guerra y por lo tanto la muerte: «Lo que me sorprende cuando intento recordar mis impresiones es que casi todos mis recuerdos emocionales están ligados a la situación política. [...] Creo que

---

[6] D. DEFERT, France-Culture, 7 de julio de 1988.
[7] *Ibid.*
[8] *Libération*, expediente, 30 de junio de [illegible]

los niños y niñas de mi generación tuvieron una infancia modelada por esos grandes acontecimientos históricos. La amenaza de la guerra era nuestro horizonte, nuestro marco de existencia. Luego llegó la guerra. [...] Ésta es quizá la razón por la que estoy fascinado por la historia y por la relación entre la experiencia personal y esos acontecimientos en los que nos vimos inmersos. Creo que éste es el punto de partida de mi ansia teórica»[9].

La reflexión sobre la guerra es esencial en él, es la base de un paradigma central en su obra alrededor de las nociones de estrategia, táctica de poderes, ruptura, relaciones de fuerza... En su acercamiento a la gobernabilidad, a la capacidad de cada uno para incidir sobre la conducta de otro, en todos los niveles de la actividad social y privada, Michel Foucault coloca la problematización de la guerra como un momento esencial, puesto que es en este nivel en donde se representa el enfrentamiento con la muerte. Es por otra parte el taller que emprendió en el Collège de France a finales de los años sesenta y al que había decidido consagrarse tras su *Historia de la sexualidad*. Evoca esta investigación futura en la entrevista que concedió durante su invitación en la facultad católica de Lovaina: «Si Dios me da vida, lo último que quiero estudiar tras la locura, el crimen y la sexualidad será el problema de la guerra y de la institución de la guerra, en lo que se podría llamar la dimensión militar de la sociedad»[10].

Pero volvamos al joven Michel Foucault. Entra entonces en la preparación para la École normale supérieure en Poitiers y prepara el concurso de entrada en la École normale de la calle Ulm. La primera vez es justamente suspendido y decide entonces prepararse en París, donde se instala en 1945 y se encuentra con un nuevo liceo Henri-IV en el centro de la capital. Sus compañeros son entonces André Wormser, François Bédarida, Robert Mausi, François Furet...

Allí se perfila su elección de la filosofía, gracias a la docencia de Jean Hyppolite, que inicia a sus alumnos en Hegel. Ahora bien, Michel Foucault va a reencontrarse con su profesor en la ENS e incluso lo sucederá en el Collège de France. «Los que estaban en el preparatorio tras la guerra recuerdan los cursos del señor Hyppolite sobre la *Fenomenología del espíritu*: en esta voz que no dejaba de corregirse como si meditase en el interior de su propio movimiento no oíamos solamente la voz de un profesor. Escuchábamos algo de la voz de Hegel»[11]. La enseñanza de Jean Hyppolite, traductor de la

[9] M. FOUCAULT, *Ethos*, otoño de 1983, p. 5.

[10] *Id.*, *Entretien avec André Berten*, Université catholique de Louvain, 1981; emisión: FR3, 13 de enero de 1988.

[11] *Id.*, «Jean Hyppolite, 1907-1968», *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 14, núm. 2 (abril-junio 1969), p. 131.

Fenomenología del espíritu, presta al pensamiento de Hegel una modernidad hasta entonces sepultada tras una reputación de filósofo romántico. Su tesis de 1947, *Genèse et structure de la phénomenologie de l'esprit*, es saludada en *Les Temps Modernes* como un acontecimiento fundamental, y vuelve a dar al hegelianismo un lugar fundamental en el pensamiento filosófico de la posguerra, en la línea de las enseñanzas de Kojève y de Jean Wahl. Todavía en 1975, Michel Foucault envía a la mujer de Jean Hyppolite un ejemplar de *Vigilar y castigar* con la siguiente dedicatoria: «A Madame Hyppolite, en recuerdo de aquel al que se lo debo todo»[12]. Por otra parte, uno de los textos fundamentales de Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, está escrito en el marco de una obra colectiva de homenaje a Jean Hyppolite en la que se encuentran contribuciones de Georges Canguilhem, Martial Guéroult, Jean Laplanche, Michel Serres, Jean-Claude Pariente...[13].

La enfermedad mental

En 1946 entra por la puerta grande en Ulm, cuarto de su promoción. Este éxito sin embargo no permite a Michel Foucault encontrar un equilibrio psicológico, y en 1948 intenta suicidarse. No le es fácil en esa época vivir su homosexualidad de forma feliz, y Michel Foucault toma contacto con la institución psiquiátrica. Había sido iniciado en Freud muy pronto por un médico que se escribía con Freud en Poitiers, el doctor Beauchamp. No se contenta con seguir los cursos en Ulm, frecuenta diversos institutos de psicología en París y hace cursillos en Sainte-Anne. Se apasiona por la psicología y se especializa en psicopatología: «La locura parecía ejercer sobre él una cierta fascinación y traía innumerables anécdotas sobre el mundo de la reclusión de sus visitas al hospital»[14], recuerda Jacques Proust.

Esta formación, que sobrepasa el *cursus* y el contenido de la filosofía especulativa clásica y permite entrar en contacto con un continente específico del saber a la vez teórico y práctico, prepara los desplazamientos posteriores. Éstos son incluso bastante rápidos, puesto que el primer libro de Michel Foucualt, *Enfermedad mental y personalidad*, data de 1954 y está consagrado a la psicopatología, a los conceptos psicoanalíticos y a la lectura de las representaciones sociales de la locura. Fue un encargo de Louis Althusser para la colección

---

[12] Michel Foucault, citado por D. Éribon en *Michel Foucault*, cit., p. 35.
[13] *Hommage à Hyppolite*, PUF, 1969.
[14] J. Proust, *Libération*, expediente, 30 de junio de 1984.

dirigida por su amigo Jean Lacroix, «Initiation philosophique» en PUF. Michel Foucault asiste también en esta época a cursos de la Sorbona, los de Daniel Lagache, Jean Hyppolite (nombrado en 1949), Jean Beaufret, que trata de Heidegger, Jean Wahl y Jean-Toussaint Desanti, «pero sin duda es el curso de Merleau-Ponty el que impresiona más a los jóvenes estudiantes»[15].

EN BUSCA DE LOS LÍMITES DEL PENSAMIENTO

En la propia École, la personalidad que va a marcar a Michel Foucault es el «caimán»* de filosofía desde 1948, Louis Althusser. A comienzos de los años cincuenta, la gran máquina para pensar es el marxismo, y Althusser inicia a sus oyentes, entre ellos Michel Foucault, en el pensamiento de Marx. Incluso lleva a este último a las filas del PCF: «Veleidad o adhesión, luego retirada, no me acuerdo demasiado bien», dice su camarada de partido Maurice Agulhon, pero su colega en Lille, Olivier Revault d'Allonnes recuerda haber visto llorar a Michel Foucault al enterarse de la muerte del «padrecito de los pueblos» Stalin en 1953[16]. Es la época en que la ENS estaba de hecho dividida en dos grupos, el de los «talas»** (los que van a misa) y el compuesto por los comunistas y muchos cristianos de izquierda que cogieron la mano que se les tendía para entrar en el PCF.

Mientras que toda la École esperaba un éxito triunfal de Michel Foucault en la agregación de 1950, fracasa en el oral tras haber pasado la primera parte. Debe preparar el concurso otro año, y después de su segundo paso se encuentra con una baliza esencial en su recorrido, como una llamada a su destino. Saca en la parte oral un tema poco convencional, y que Jean Hyppolite, miembro del tribunal, tuvo que luchar para imponer: ¡La sexualidad! Hay que convenir que el azar del sorteo hizo muy bien las cosas en este tema, donde se ve ya lo que va a ser la mayor cantera de trabajo de Michel Foucault.

Convertido en agregado, no conoce el purgatorio del instituto porque, tras un año en la Fondation Thiers, es nombrado ayudante de psicología en la facultad de Lille. Pero no deja de ser parisino y enseña al mismo tiempo en Ulm, donde se convierte en «caimán» de psicología, a petición de Louis Althusser. En este momento traba amistad con todo un grupo de normalistas comunistas: Gérard Genette, Jean-

---

[15] D. ÉRIBON, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989, p. 49.

* Preparador o director de estudios de la ENS *[N. de la T]*.

[16] Olivier Revault d'Allonnes, entrevista con el autor.

** Abreviatura irónica de *talapoin*, monje, sacerdote. Podría traducirse quizá por «meapilas» *[N. de la T]*.

Claude Passeron, Paul Veyne, Maurice Pinguet, Jean Molino, que lo apodan «Fuchs» (zorro en alemán), puesto que Michel Foucault es más taimado que los demás y porque los zorros excavan las madrigueras más profundas. Ya en 1953, «cada semana iba al hospital de Sainte-Anne a escuchar el seminario que acababa de comenzar un desconocido, el doctor Lacan, al que admiraba infinitamente. A veces hacía alusión a la imagen especular y al estadio del espejo: era el no va más del refinamiento»[17]. Su amigo Maurice Pinguet evoca la importancia que tuvo para Michel Foucault el descubrimiento de Nietzsche en 1953: «Hegel, Marx, Heidegger, Freud: estos eran en 1953 sus ejes de referencia, cuando se produjo el encuentro con Nietzsche. [...] Vuelvo a ver a M. Foucault leyendo al sol, en la playa de Civitavecchia, las *Consideraciones intempestivas*. [...] Desde 1953, se esboza el eje de un proyecto de conjunto: una decisión ética de espíritu nietzscheano culminaba una crítica genealógica de la moral y de la ciencia»[18].

En estos inicios de los años cincuenta, Michel Foucault es también un gran lector de literatura y está especialmente fascinado por una forma de escritura, la de Maurice Blanchot, que no va a dejar de imprimir su huella en el estilo foucaultiano, especialmente a través del uso sistemático de la figura del oxímoron. «En esta época soñaba con ser Blanchot», confesará Michel Foucault a Paul Veyne[19]. Esta sensibilidad literaria pone a Michel Foucault tras las huellas de Samuel Beckett, de Georges Bataille, de Raymond Roussel y de René Char. Una auténtica fascinación por el pensamiento del exterior, un pensamiento del límite, se enraíza también en Michel Foucault, y estos alimentos literarios traducen su angustia primera, la de la muerte, que no consigue calmar un saber psicoanalítico junto al cual pasa como un extraño.

Conocedor precoz de Freud y luego de Lacan, Michel Foucault, al que Louis Althusser en Ulm desaconseja el internamiento, y al que luego Daniel Lagache aconseja emprender un tratamiento psicoanalítico, intentará más tarde esta aventura de la «cura», pero sólo se tenderá tres semanas en el diván. Su relación con el psicoanálisis va a seguir siendo siempre ambivalente, mezcla de fascinación y de rechazo. Gracias a Michel Foucault se crea el departamento de psicoanálisis en 1968 en París VIII-Vincennes, pero se burla de aquellos que para ganarse la vida «alquilan sus oídos»[20].

---

[17] M. PINGUET, *Le Débat* 14 (septiembre-noviembre 1986), pp. 125-126.
[18] *Ibid.*, pp. 129-130.
[19] Citado por D. Éribon, *Michel Foucault*, cit., p. 79.
[20] M. Foucault, citado por M. Pinguet, *Le Débat*, art. cit., p. 126.

El pensamiento del exterior, la búsqueda de los límites, lleva a Michel Foucault en 1955 más allá de las fronteras. Elige el exilio y parte hacia Uppsala en agosto de 1955 gracias a Georges Dumézil, al que aún no conocía pero que había tenido que recomendar a sus amigos suecos a alguien para el puesto de lector de francés que él había ocupado desde los años treinta. Al haber perdido el contacto con la ENS, Georges Dumézil pide consejo a Raoul Curien, que le habla de Michel Foucault como «la persona más inteligente que conozco»[21]. Georges Dumézil propone entonces el puesto a Michel Foucault, que acepta. Va a estar tres años en Suecia y del encuentro posterior entre los dos hombres va a nacer una complicidad intelectual y una amistad «que nunca se alteró hasta su muerte»[22].

Si Michel Foucault pertenece a la aventura estructuralista, el desencadenante es sin duda Georges Dumézil. Hasta entonces Michel Foucault no había encontrado aún qué estela original podía trazar en esta búsqueda incesante de un trabajo que colmase la angustia existencial. Dudaba aún en la encrucijada de caminos entre la filosofía, la psicología y la literatura. Sin duda ya había experimentado el choque de 1953, la muerte de Stalin y el descubrimiento de un sustituto: Nietzsche. Pero le faltaba el zócalo de la genealogía a construir, y éste le va a ser ofrecido gracias a este encuentro cuya importancia nunca dejará de expresar. Así, en el prefacio de *Folie et déraison*, reconoce su deuda: «En esta tarea algo solitaria, todos los que me han ayudado tienen derecho a mi reconocimiento. Y G. Dumézil el primero, sin el cual este trabajo no hubiera podido ser emprendido»[23]. En *Le Monde* declara que Georges Dumézil tiene el papel principal entre las influencias que ha recibido: «Por su idea de estructura. Como Dumézil hace con los mitos, he intentado descubrir normas estructuradas de experiencia cuyo esquema pueda encontrarse con modificaciones en niveles diversos»[24]. Es allí, en Suecia, donde Michel Foucault redacta su tesis, en el exterior. Poner cerco a las manifestaciones de la locura en la *Carolina rediviva*, gran biblioteca en la que se encuentra una riquísima colección de libros médicos de los siglos XVII-XVIII, legada por un aficionado. Allí va a libar su miel para prestar su voz al mundo del silencio.

---

[21] Citado por D. Éribon, *Michel Foucault*, cit., p. 96.
[22] G. Dumézil, *Entretiens avec Didier Éribon*, cit., p. 215.
[23] M. FOUCAULT, *Folie et déraison*, Plon, 1961, prefacio, p. X.
[24] *Id.*, *Le Monde*, 22 de julio de 1961.

El sábado 20 de mayo de 1961, un acontecimiento fundamental tuvo lugar en el aula Louis-Liard de la Sorbona. En este elevado lugar de consagración de las tesis principales, canonizadas según un ritual inmutable, en este templo de los academicismos, un filósofo, Michel Foucault, debe defender su tesis sobre un tema que puede parecer incongruente en tal marco: la locura. El «patrón» de esta tesis es Georges Canguilhem y ha avisado a los estudiantes: «Hay que ir»[25]. Pierre Macherey asiste al acontecimiento, como muchos otros, en una sala atestada. De Foucault sólo conoce el nombre cuando entra en el aula Louis-Liard, pero sale maravillado para siempre de esta ceremonia universitaria. En lo sucesivo va a comprar todos los libros de Michel Foucault el mismo día en que aparezcan: «Allí pasó algo inaudito: los miembros del tribunal estaban fulminados»[26]. Sin embargo, los miembros del tribunal eran universitarios experimentados. El presidente era Henri Gouhier, historiador de la filosofía, profesor de la Sorbona desde 1948. Estaba asistido por el director de la tesis, Georges Canguilhem, y por Daniel Lagache, Jean Hyppolite y Maurice de Gandillac. «Para hablar de la locura habría que tener el talento de un poeta», concluyó Michel Foucault. «Pero usted lo tiene, señor», le respondió Canguilhem[27].

Michel Foucault problematiza en su tesis la pretensión de verdad de un discurso científico particular, el saber psiquiátrico, y estudia las condiciones de validez, de posibilidad de este último. Coloca deliberadamente su periscopio en el corazón de la historia occidental para preguntar a la razón triunfante: «¿En el caso de una ciencia tan dudosa como la psiquiatría, no se podría captar de forma más clara el enmarañamiento de los efectos de poder y de saber?»[28]. Para conseguir desplazar las líneas fronterizas tradicionales, Michel Foucault parte de un objeto tabú, de lo inhibido por la razón occidental, de la imagen de su Otro, y describe así lugares y modos de validación de las sentencias de un saber psiquiátrico todavía poco firme. Una aproximación semejante le lleva a privilegiar la historización de su objeto. Este análisis histórico se concibe como una «posición instrumental»[29], instrumento en el interior del campo político, medio de evitar la sacralización de la ciencia. El discurso historizado debe preguntarse cuál es la fuerza de una ciencia, captar lo que hay de no científico

---

[25] Pierre Macherey, entrevista con el autor.

[26] *Ibid.*

[27] Citado por D. Éribon, *Michel Foucault*, cit., p. 133.

[28] M. Foucault, «Verité et pouvoir», entrevista con M. Fontana, *L'Arc* 70, p. 16.

[29] *Id.*, *Politique-Hebdo*, entrevista, 4 de marzo de 1976.

en ella y «cómo, en nuestra sociedad, los efectos de verdad de una ciencia son al mismo tiempo efectos de poder»[30].

El objeto de la investigación, la locura, debe ser liberado de la pluralidad de discursos que lo tienen cautivo: todos los saberes con pretensiones científicas –jurídico, médico, policial– son llamados al estrado para captar mejor la forma en la que hacen nacer esta figura del Otro de la razón. Esta búsqueda de un objeto libre de las capas sedimentarias de discurso que se han depositado sobre él se corresponde absolutamente con la temática estructuralista del momento que toma la forma de la búsqueda de los diversos grados cero de la escritura, de la lengua, del parentesco, del inconsciente... El proyecto foucaultiano se inscribe en esta perspectiva al plantearse «alcanzar en la historia este grado cero de la historia de la locura donde es experiencia indiferenciada, experiencia que aún no participa del propio reparto»[31]. Este trabajo sobre los límites oscuros de la razón quiere volver a dar vida y voz, detrás de los discursos con pretensiones de racionalización, a la propia locura: «No he querido hacer la historia de ese lenguaje; más bien la arqueología de ese silencio»[32].

Darle una voz al silencio: la locura

Michel Foucault desea también volver a dar la palabra a la excluida de la historia, a la olvidada por la razón: la locura. Construye su historia como una ficción a partir de algunos mitos fundadores: «Sus historias son novelas»[33] en las que luchan las afirmaciones positivas y la ambición crítica, incluso nihilista de los saberes constituidos y de las fronteras en vías de elaboración. Nos restituye un recorrido y nos conduce a la nave de los locos de la época medieval, tema mítico tomado del ciclo de los Argonautas, pero también realidad efectiva de una ciudad medieval que se desembarazaba así de los locos que se entregaban a los barqueros, hasta el mundo del manicomio del siglo XVIII. La locura no ha tenido siempre el mismo estatuto: primero objeto de exclusión, se ve introducida más tarde en las prácticas del encierro.

Michel Foucault observa una inversión. En el Renacimiento, la figura del loco era indisociable de la de la razón. Erasmo descubría entonces una locura inmanente a la razón, y Pascal escribía: «Los

---

[30] *Ibid.*

[31] M. Foucault, *Folie et déraison*, cit., pp. I-V.

[32] *Ibid.*

[33] V. Descombes, *Le Même et l'autre*, cit., p. 138.

hombres son tan necesariamente locos que sería estar loco de otra especie de locura no estar loco»[34]. En el siglo XVIII, por el contrario, el racionalismo afirma su pretensión de delimitar sus objetos y aparta la locura, enviada al lado del error, de lo negativo, del sueño engañador, en la definición de nuevas reglas del método tal y como las define Descartes. La locura, excluida del territorio racional, nace entonces como figura aparte, negativa. Se convierte incluso en el lugar decisivo de la división entre el mundo de la razón y de la sinrazón, tomando el relevo de la antigua división entre el Bien y el Mal. Mundo del no-sentido, la locura debe desaparecer para dejar lugar al pensamiento racional. Reducido al silencio, encerrado en el universo carcelario, el loco no tiene aún un lugar particular, está internado con los mendigos. El siglo XVII, siglo de la razón, habría reaccionado con el encierro a su miedo ante la locura que sigue atormentándolo. La locura se convierte en amenaza y la desaparición del loco se convierte en condición del reino de la razón. Se ve entonces atrapada en el gran movimiento de encierro que Michel Foucault sitúa a partir del edicto real del 27 de abril de 1656, fecha en la que se crea el Hôpital général que recoge a los mendigos para ponerlos a trabajar: «Los muros del internamiento encierran de alguna manera al negativo de esta ciudad moral»[35]. Ve ahí una discontinuidad en las prácticas discursivas que induce a una nueva relación con la locura, igual que con el parentesco. Mientras que el pobre era considerado hasta entonces en una positividad espiritual como posible objeto de redención al mismo tiempo que como la condición de la riqueza, es remitido a la negatividad como fuente de desorden, señal del castigo de Dios. Condenado por la sociedad, el pobre debe ser hecho invisible, como el loco.

Michel Foucault se mantiene en los límites de lo social sin entrar nunca en una historia social que busque restaurar una coherencia global de la sociedad occidental. En este aspecto, se sitúa ya en el campo privilegiado de un estructuralismo que asigna a la esfera del discurso una autonomía máxima respecto de las contingencias sociales. Rechaza integrar la inversión discursiva que observa en un esquema explicativo global en el que hubiera podido establecer una relación entre el fenómeno de rechazo descrito y la mutación histórica de una sociedad que pasa de una dominante religiosa a una dominante ético-económica, que se enraíza en las estructuras mentales y en las prácticas institucionales de la era moderna.

---

[34] PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, núm. 414, citado por M. FOUCAULT en *Histoire de la folie* [1961], Gallimard, 1972, p. 47 [ed. cast.: *Historia de la locura*, México, FCE, 1976].

[35] M. Foucault, *Histoire de la folie*, cit., p. 87.

En la época clásica, es la justicia y no la medicina la que se encarga de los locos. La decisión de internamiento no es un acto médico, sino un acto jurídico. El loco está «situado en el punto de encuentro entre el decreto social de internamiento y el conocimiento jurídico que discierne la capacidad de los sujetos de derecho»[36]. Es cierto que el loco no es un prisionero como los demás, es diferente del mendigo, pero sus manifestaciones originales son consideradas síntomas de la animalidad profunda que es rechazada en el hombre de razón, límite inferior de la humanidad. Así los carceleros encadenan a los locos considerados peligrosos en las celdas de Bicêtre.

En el siglo XVIII, una nueva ruptura surge en la relación con la locura, con la aparición de casas que están estrictamente reservadas para ella. Es el nacimiento del manicomio, lugar específico de la locura, figura separada en su singularidad del magma informe en el que se encontraba colocada en el marco del hospital general. Esta ruptura institucional precede a la visión del loco como enfermo que hay que cuidar: «Fue necesario instaurar una nueva dimensión, delimitar un nuevo espacio, y una especie de soledad nueva, para que, en medio de este segundo silencio, la locura pueda por fin hablar»[37]. Se estudia entonces el discurso de los locos para encontrar en él la expresión de alguna patología catalogada. Todo un saber nuevo es incorporado por la medicina: «Es la apoteosis del personaje médico. [...] Desde fines del siglo XVIII, el certificado médico se había convertido en casi obligatorio para el internamiento de los locos. Pero en el interior del manicomio el médico ocupa un lugar preponderante, en la medida en que le da forma como espacio médico»[38]. El paso de la indiferenciación a la especificación de la locura, su recolocación en la temporalidad, la consideración tanto de la nueva mirada como de las nuevas prácticas que implica el nacimiento de la locura como figura singular, las relaciones dialectizadas entre saber y poder, con la sustitución del poder judicial por el poder médico: éstas son las grandes líneas de la aproximación foucaultiana que sobrepasa la simple genealogía de la locura para reconstruir de forma más global el paso de una sociedad basada en el poder de la Ley a un sistema que se apoya en la norma, convertida en el criterio de división de los individuos y que implica una economía del discurso completamente distinta.

La medicalización del cuerpo social responde a este proceso de normalización, a esta división entre la norma y lo patológico. Y el nuevo rey es ahora el médico que se encuentra en el centro de esta división.

---

[36] *Ibid.*, p. 147.

[37] M. Foucault, *Histoire de la folie*, cit., p. 415.

[38] *Ibid.*, p. 523.

que traza sus límites. Esta polémica de las diferentes percepciones de los límites entre normal y patológico se inscribe en una estrecha filiación con la obra de Georges Canguilhem, que ya había puesto las bases de una historia estructural de las ciencias. Él encuentra en la tesis sostenida por Michel Foucault una destacada y brillantísima ilustración de la fecundidad del método.

LOCURA Y SINRAZÓN

En esa época, una tesis debía estar impresa para ser leída, pero para hacerlo había que encontrar un editor que quisiese publicar un enorme manuscrito de casi mil páginas. Michel Foucault lleva su trabajo a Brice Parain, que podía publicarlo en Gallimard. Tiene bastante confianza, tanto más cuanto que Brice Parain había publicado las obras de Georges Dumézil, pero recuerda que Claude Lévi-Strauss tuvo que buscar refugio en Plon después de que Brice Parain rechazase editar *Las estructuras elementales del parentesco*. Michel Foucault choca con el mismo rechazo categórico. Jean Delay le ofrece entonces su colección en PUF, pero Michel Foucault «querría que su libro escapase del ghetto de las tesis»[39]. Desearía seguir en este aspecto la vía tomada por Lévi-Strauss, que con *Tristes trópicos* consiguió superar el cenáculo de los especialistas para llegar al gran público intelectual.

Michel Foucault lo intenta en Plon, donde conoce a Jacques Bellefroid, que da a leer su tesis al historiador Philippe Ariès, director de la colección «Civilisations d'hier et d'aujourd'hui». Es el primer contacto de una larga serie que vincula al filósofo con la disciplina histórica. De ello van a resultar colaboraciones fructíferas, pero también malentendidos y diálogos de sordos. En este año de 1961, el decisivo encuentro con Philippe Ariès es una muestra de absoluta incongruencia. ¿Qué hay de común entre el desenmascarador de prejuicios, ese nihilista nietzscheano que es Michel Foucault y el historiador ultraconservador, monárquico, antiguo militante de Action française que es Philippe Ariès? Una misma sensibilidad frente a los fenómenos de las mentalidades va a permitir este encuentro con el autor de *L'Enfant et la famille sous l'Ancien Régime*, una misma valoración subyacente de los tiempos premodernos, una cierta sensibilidad nostálgica del mundo fetal de antes de la división disciplinar en el que cohabitaban en el mismo aliento locos y hombres de razón, niños y viejos en los niveles de base de la sociabilidad y la convivencia.

---

[39] D. Éribon, *Michel Foucault*, cit., p. 131.

Gracias a Philippe Ariès, a quien más tarde rendirá homenaje Michel Foucault, *Folie et déraison* puede salir en Plon: «Me ha llegado un grueso manuscrito: una tesis de filosofía sobre las relaciones entre la locura y la sinrazón en la época clásica, de un autor que desconozco. Tras leerla, me quedé impresionado. Pero he necesitado la cruz y los ciriales para imponerla»[40].

Cuando Michel Foucault preparaba su tesis en la noche sueca, invita dos veces a Roland Barthes, con el que va a mantener relaciones amistosas en cada uno de sus viajes parisinos. Roland Barthes saluda desde la aparición de la obra la primera aplicación del estructuralismo a la historia: «La historia descrita por Michel Foucault es una historia estructural. Esta historia es estructural en dos niveles, el del análisis y el del proyecto»[41]. Roland Barthes capta enseguida el parentesco que une el trabajo de Lévi-Strauss, Lacan, Foucault y el suyo, sin que por otra parte exista la menor elaboración común. El trabajo de Foucault es percibido por Barthes como una ilustración de la conquista de la etnología moderna. Foucault realiza el mismo desplazamiento de la naturaleza a la cultura, al estudiar lo que estaba considerado hasta entonces como un hecho puramente médico. De la misma forma que Lévi-Strauss analiza las relaciones de parentesco como un fenómeno de alianza, Lacan el inconsciente estructurado como un lenguaje, en la nueva crítica literaria la escritura literaria depende de un aprendizaje, de una producción que no tiene nada que ver con ninguna clase de genio creador. Michel Foucault «rechaza considerar la locura como una realidad nosográfica»[42]. Roland Barthes da una lectura de la obra de Michel Foucault en la que considera sobre todo su pertenencia a una semiología general, a la construcción de amplios «semantemas» cuyo objeto es el estudio de las formas, y a este respecto la locura no sería más que una forma acrónica que considerar retirándole toda sustancia, todo contenido trascendente.

Maurice Blanchot acoge también favorablemente la obra de Michel Foucault, en la que reconoce su experiencia de escritura en el límite, de definición de un nuevo espacio literario: «Organiza, más allá de la cultura, una relación con lo que la cultura rechaza: palabra de los confines, fuera de escritura. Leamos, releamos este libro desde esta perspectiva»[43].

---

[40] PH. ARIÈS, *Un historien du dimanche*, Le Seuil, 1982, p. 145.

[41] R. BARTHES, «D'une part et d'autre», *Critique* 17, pp. 915-922, 1961 [reimp. en: *Essais critiques*, Le Seuil, 1971, p. 171].

[42] *Ibid.*, p. 168.

[43] M. BLANCHOT, «L'oubli, la déraison», *Nouvelle Revue Française* (octubre 1961), pp. 676-686 [reimp. en: *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 292].

Michel Foucault, por último, recibe también una buena acogida por parte de la vanguardia literaria, a la que se incorporan algunos historiadores[44] y epistemólogos[45]. Pero en lo esencial el éxito público que se esperaba no tuvo lugar, y el libro no tuvo eco entre los filósofos (*Les Temps Modernes* y *Esprit* no lo recensionan) ni entre los psiquiatras, que consideran la obra de Foucault como un simple ejercicio de estilo literario y metafísico. La modestia de la tirada de *Folie et déraison* demuestra que hay que esperar a *Las palabras y las cosas* para que Michel Foucault conozca el éxito público que ya nunca se le negará. La tirada inicial es de 3.000 ejemplares en mayo de 1961, con una reedición modesta de 1.200 ejemplares en febrero de 1964[46]. La obra de Michel Foucault no da entonces en el blanco en un primer momento, y el conocimiento psiquiátrico no se da por aludido en absoluto: «Las obras de Foucault pudieron tener impacto solamente en un registro no práctico»[47]. Este impacto fue doble según Robert Castel: por una parte fue una incitación al corte epistemológico, y en segundo lugar la enfermedad mental, convertida en concepto positivista, se encontró cargada de alteridad, como opuesto de la razón. La obra de Michel Foucault, consagrada como tesis original pero académica en 1961, va a conocer una segunda oportunidad gracias a un doble acontecimiento: Mayo de 1968 y el interés que provoca entre los antipsiquiatras anglosajones Ronald Laing y David Cooper. Sólo a fines de los sesenta el libro responde entonces a una sensibilidad colectiva, a una exigencia de transformación de las prácticas y se convierte en la fuente de inspiración de los movimientos de protesta contra las prácticas en los manicomios.

¿Exclusión o integración?

El método estructural de Michel Foucault se habría basado en una pérdida de sustancia de la locura misma, figura víctima de discursos cautivos y fluctuantes. Desde una perspectiva semejante, la locura pierde toda consistencia, toda sustancia, y desaparece entre los pliegues de una razón opresiva. Sólo más tarde, en 1980, Marcel Gauchet

---

[44] R. Mandrou, «Trois clés pour comprendre l'histoire de la folie à l'époque classique», *Annales* 4 (julio-agosto 1962), pp. 761-771.

[45] M. Serres, «Géométrie de la folie», *Mercure de France* 1188 (agosto 1962), pp. 683-696, y 1189 (septiembre 1962), pp. 63-81 [reimp. en: *Hermès ou la communication*, Minuit, 1968].

[46] D. Éribon, *Michel Foucault*, cit., p. 147.

[47] R. Castel, «Les aventures de la pratique», *Le Débat* 41 (septiembre-noviembre 1986), p. 43.

y Gladys Swain ofrecieron una tesis inversa a la de Michel Foucault, gracias a una argumentación basada en un estudio minucioso de los hechos históricos[48]. Los autores reexaminan la cronología ofrecida por Michel Foucault. El encierro no dataría exactamente de la época clásica (1656), sino de hecho del siglo XIX. Pero sobre todo perciben la dinámica de la modernidad no como una lógica de la exclusión del loco, de la alteridad, sino al contrario, como una lógica de integración.

En la base del error de diagnóstico de Michel Foucault se encontraría una ilusión sobre la época premoderna como sociedad de tolerancia en la que todas las diferencias serían aceptadas, como sociedad de la indiferenciación. Por el contrario, Marcel Gauchet y Gladys Swain muestran que si bien el loco era aceptado, lo era en la medida en que es considerado la expresión de una especie infrahumana: «En este marco cultural (definido por los principios de desigualdad y jerarquía naturales), la diferencia absoluta no excluye la familiaridad»[49]. Si la locura es un problema en el marco de la modernidad, y si sufre el encierro en el manicomio, no es por rechazo, sino muy al contrario, por la consideración del loco como *alter ego*, como el semejante y no como el otro de la Razón: «En la época moderna, por el contrario, la identidad es de derecho, y la distancia no es más que de hecho»[50].

La historia de la locura en la sociedad democrática moderna parece por lo tanto más una historia de integración que una historia de exclusión. Marcel Gauchet ve también un peligro en la concentración en un establecimiento, pero al contrario de Michel Foucault, la coloca en el plano de la perspectiva de normalización, de la utopía integradora, antes que en una práctica de exclusión. Michel Foucault, en 1961, no se situaba en absoluto en esta perspectiva que asigna a la razón una visión progresiva. Por el contrario, la deconstrucción de la razón debe permitir hacer surgir la figura enigmática de su Otro, magnificada, debe socavar el reino de la Ilustración para desvelar mejor sus fundamentos opresivos y disciplinarios.

Se trata aquí de una crítica radical de la modernidad y sus categorías. La *Historia de la locura* aparece sobre todo como síntoma de una época, primeros pasos de una nueva trayectoria estructural adaptada a la historia occidental, valoración de lo rechazado, puesto que la búsqueda de la verdad se sitúa entonces en lo no dicho, los huecos, los silencios de una sociedad que se desvela a través de lo que esconde. A este respecto, la locura es un objeto ideal, doblemente tratado por una antropología histórica y por el psicoanálisis.

---

[48] M. Gauchet, G. Swain, *La Pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Gallimard, 1980.

[49] L. Ferry, A. Renaut, *La Pensée 68*, Gallimard, 1985, p. 131.

[50] *Ibid.*, p. 132.

19

CRISIS DEL MARXISMO: ¿DESHIELO O CONGELACIÓN?

El año 1956 es el año de las rupturas para buena parte de la *intelligentsia* francesa. Es el germen de los futuros niños de 1966. Es la verdadera hora del nacimiento del estructuralismo en tanto fenómeno intelectual que toma el relevo del marxismo. El optimismo de la Liberación, que se había expresado en la filosofía existencialista, es sustituido por una relación desencantada con la historia. Desde el comienzo del año se abre un nuevo periodo con las revelaciones de los crímenes de Stalin por parte del nuevo secretario general Nikita Kruschev durante el XX congreso del PCUS, y el año acaba con el aplastamiento de la revolución húngara por los tanques soviéticos.

El choque es tal que la mirada crítica sobre el modelo soviético adquiere carta de nobleza en el seno de la izquierda. La ideología comunista tropieza con la realidad histórica, y lo que parecía una esperanza de futuro deja ver el horror de la lógica del verdugo de un poder totalitario. La onda sísmica todavía no llega a Billancourt, y el PCF sigue siendo el aparato político más poderoso, pero los intelectuales, cuyo trabajo se basa en la búsqueda de la verdad, en la crítica de los falsos pretextos, no pueden dejar de cuestionar lo que constituía hasta entonces su marco de análisis. Esta etapa de duelo por las esperanzas perdidas va a dominar todo el periodo entre los años 1956 y 1968. Se estudia entonces lo que resiste al cambio, lo que no permite triunfar al voluntarismo político. La sensibilidad colectiva da preferencia a las invariantes, las inmovilidades.

Sin embargo, paradójicamente, Europa conoce los años de mayor transformación económica desde fines del siglo XVIII: «Se vive en este momento un desfase enorme de la percepción y no se va a medir la importancia de los "gloriosos treinta" hasta que han acabado, por-

que cuando estábamos en ellos se decía que no pasaba nada»[1]. En la medida en que la Revolución rusa se percibía hasta entonces como la prolongación de la Revolución francesa, 1917 en la estela de 1789, como culminación de un ideal democrático moderno, se está gestando una reevaluación de los ideales y valores de la Ilustración y de 1789 entre los intelectuales franceses que van a reflejar el peso del bolchevismo y su destino funesto en los ideales de la Ilustración.

En esta relectura crítica de los valores de la democracia occidental se enraíza el fenómeno estructuralista. La *intelligentsia* francesa ya no basa su reflexión en la adhesión a los valores de autonomía, de libertad, de responsabilidad: «Los sustitutos explicativos han hecho que esté en primer plano la primacía de las totalidades sobre los sujetos»[2]. Se desarrolla desde ahí una crítica de la modernidad, del carácter formal de la democracia, ya no en nombre de un marxismo en retroceso, sino a partir de Heidegger, de Nietzsche, o se traduce en el refugio en el cierre del texto y su arquitectura interna.

Es también el momento en que la historia francesa va a ser asumida, poco después, en 1958, por el general De Gaulle, que pone fin a la inestabilidad estructural de la vida política desde la posguerra y que por primera vez se rodea de ministros técnicos. Significa también el desplazamiento desde la École normale supérieure a la École nationale de l'administration. La institución que encarnaba hasta el momento la reproducción de las humanidades deja sitio a la que forma a los tecnócratas. Ulm, que se va a convertir en el epicentro del terremoto estructural en 1966, va a reaccionar erigiéndose como portadora del discurso más científico, intentando así retrasar el momento de su relegación a un papel secundario en la formación de la elite de la República. Desde 1958, el pensamiento técnico está en el poder: «Para mí, el estructuralismo tuvo tanto éxito porque fue el soporte del pensamiento tecnocrático, le dio un enlucido lógico, una racionalidad, una especie de vigor. Hay entre este momento y el estructuralismo más que un encuentro feliz, un matrimonio de conveniencia»[3].

La era de las rupturas: 1956

Por su parte, la reconsideración del «padrecito de los pueblos» por los sacerdotes encargados del culto tuvo como efecto el hundimiento del edificio de la creencia. El estructuralismo, para muchos, apareció

---

1 Marcel Gauchet, entrevista con el autor.
2 Alain Renaut, entrevista con el autor.
3 Georges Balandier, entrevista con el autor.

como una tabla de salvación en el momento de la agonía del marxismo institucional: «Una especie de masacre ceremonial. [...] Ello permitió una limpieza a fondo, un escobazo, una fuerte corriente de aire, un acto higiénico. No siempre se escoge el olor de un desodorante o de lejías que a veces es asqueroso, pero limpia»[4]. Se abre la era de las rupturas para intelectuales que ya no pueden jugar al juego de los simulacros y echan la culpa a sus fetiches.

Roger Vailland se aleja y quita de su despacho el retrato de Stalin. Claude Roy es expulsado del PCF por «haberle hecho el juego a la reacción, a los enemigos de la clase obrera y el pueblo»[5]. Incluso Jean-Paul Sartre, que ha pasado su viacrucis desde comienzos de los años cincuenta en la estela del PCF, como compañero de viaje irreprochable, publica en *L'Express* del 9 de noviembre de 1956 un artículo incendiario sobre Hungría que provoca un divorcio sin remedio. Decididamente, la multiplicación de las críticas muestra que se puede tener razón en contra del partido, incluso cuando ello supone al que lo hace una marea continua de injurias y calumnias. Pero la intimidación por este medio encuentra en este momento sus límites, tanto más cuanto que muchos van a descubrir en el combate anticolonial contra la guerra de Argelia la prueba clamorosa de la mentira de la acusación de haberse pasado al otro lado. 1956 barre entonces una buena parte de las secuelas de la guerra para numerosos intelectuales del Oeste, mucho antes de que 1989 remate esta limpieza en el Este. La cuestión que se plantea entonces es saber cómo se puede ser marxista con lo que se sabe.

La historia ya no se presenta como esperanza de un porvenir mejor, sino que se cuestionan sus fallos para comprender cómo ha podido llevar en sí misma los gérmenes de la barbarie. Esta fisura de 1956 «nos ha llevado a no vernos obligados a esperar algo»[6]. Más que sentirse arrastrado por la marea continua de la historia, el intelectual, según Michel Foucault, debe identificar el campo de las posibilidades y de los imposibles en una sociedad dada, sin esperar la llegada del mesías, encarnado por el partido como guía para la conquista de la salvación terrestre. Pero antes incluso de reconstruir un campo de trabajo y una identidad, hay que romper con un partido que se presentaba como foco de sociabilidad, familia de adopción con sus ritos, costumbres... todo un *habitus*.

Pierre Fougeyrollas abandona también el PCF en 1956: «En esa época yo enseñaba en el liceo Montaigne de Burdeos, era miembro del

[4] René Lourau, entrevista con el autor.

[5] Citado por P. Ory, J.-F. Sirinelli, *Les Intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nous jours, op. cit.*, p. 188.

[6] M. Foucault, *Océaniques*, FR3, 13 de enero de 1988 (1977 en Vézelay en casa de Maurice Clavel).

comité federal del PCF de la Gironde y rompo a causa de la cuestión húngara. Llegado a París en 1958, me vuelvo a unir al grupo Arguments»[7]. Gérard Genette abandona también el PCF en este año 1956: «Luego me sometí a una cura de desintoxicación de tres años en Socialisme ou barbarie, donde me codeé con Claude Lefort, Cornélius Castoriadis, Jean-François Lyotard. Para hacerse no marxista tras haber sido estalinista durante ocho años, era necesaria una fuerza centrífuga, y Socialisme ou barbarie era una que rascaba a fondo»[8]. Como dice Olivier Revault d'Allonnes, que también pertenecía a ella: «Se podría hacer una asociación de la promoción de 1956»[9]. Había entrado en 1953 en Lille, donde se había encontrado en compañía de Michel Foucault oponiéndose a la guerra de Indochina.

Es gracias al apoyo al octubre polaco cuando Jean-Pierre Faye descubre en 1956 con fascinación el rigor del programa de Lévi-Strauss. En efecto, asiste en la sala Louis-Liard de la Sorbona a una gran recepción solemne de los representantes polacos organizada por la UNESCO, bajo la égida de Fernand Braudel. La reunión acaba con un golpe de efecto, la llegada del vencedor de la revuelta polaca, antigua víctima de las purgas de Stalin, Gomulka. Fue ése el momento en que Lévi-Strauss «nos arengó desde una especie de cátedra, explicándonos que la estructura era la reina y que las tres ciencias que iban a triunfar eran la econometría, la lingüística estructural y la antropología, que iba a convertirse en estructural en poco menos de un mes con otro libro»[10]. Jean-Pierre Faye se pregunta cómo funcionan las mitologías en el mundo moderno, especialmente a partir de la crisis de 1930 en los Estados Unidos, pero también a partir de la depresión que afectó a Viena en 1873. La vía estructural de Lévi-Strauss parece prometedora para explicitar correlaciones múltiples y complejas entre una mitología y una coyuntura, para la relación entre estructura y fluctuaciones.

El estructuralismo como salida para la crisis del marxismo

Para otros, el recurso a Lévi-Strauss es la base de una conversión a la antropología. Es el caso de los filósofos comunistas que rompen su destierro y que pueden ser denominados el club de los cuatro: Alfred Adler, Michel Cartry, Pierre Clastres y Lucien Sebag. Todos ellos van a abandonar el PCF a raíz de la fractura de 1956, y a pasar-

[7] Pierre Fougeyrollas, entrevista con el autor.
[8] Gérard Genette, entrevista con el autor.
[9] Olivier Revault d'Allonnes, entrevista con el autor.
[10] Jean-Pierre Faye, entrevista con el autor.

se de la filosofía a la antropología, elección que no es indisociable de la evolución de la situación política: «1956 es una fecha clave para nosotros»[11].

Alfred Adler describe el trayecto intelectual que lo llevó del existencialismo al estructuralismo[12]. Afiliado al PCF en 1952, a los dieciocho años, el compromiso político lo lleva a las orillas del marxismo, aunque se queda ahí y no se define verdaderamente como marxista, más bien como comunista en el sentido de un compromiso moral. En su carrera como estudiante de filosofía, descubre a Hegel a través de las clases de Hyppolite: «El hegeliano-marxismo nos ofrece una sustancia intelectual en que las elecciones políticas están en primer lugar y nos ofrece también un contenido militante»[13]. Entonces se producen los acontecimientos del año 1956 y el PCF se convierte en objeto de oprobio, aunque la exclusión no sea significativa hasta 1958: «1956 es la condición misma de la elección de la etnología»[14]. La adecuación entre un compromiso ético-político y la especulación hegeliano-marxista ya no es posible, y Alfred Adler se encuentra en el seminario de Claude Lefort sobre *Las estructuras elementales del parentesco*. El grupo de los cuatro se encuentra con agrado con la obra de Lévi-Strauss, que tiene el mérito de notificar una desideologización, de llevar en sí un discurso apolítico: «Descubrimos *Tristes trópicos*. Recuerdo a Pierre Clastres loco por *Tristes trópicos*, lo leyó cuatro o cinco veces»[15].

Esta conversión llevó al grupo a interesarse por todo lo que participa en el nacimiento del paradigma estructural, a alimentarse de él con tanto más entusiasmo cuanto que se trata de lograr un trabajo catártico sobre el pasado. Se lanzan entonces sobre los trabajos de lingüística estructural y siguen, a partir de 1958, el seminario de Jacques Lacan en Sainte-Anne. Este apetito por el descubrimiento nutre todo un aprendizaje teórico de la etnología, en relación con las demás disciplinas, de 1958 a 1963; y provoca igualmente la salida al campo. Es el momento en que el grupo se escinde en dos: Lucien Sebag y Pierre Clastres eligen el territorio amerindio, y Alfred Adler parte hacia África, como Michel Cartry: «Los verdaderos primitivos están sólo en América Latina, decíamos bromeando»[16]. El descubrimiento al que aspiran es, en efecto, más profundo que una búsqueda de exotismo,

---

[11] Alfred Adler, entrevista con el autor.

[12] A. Adler, *Séminaire de Michel Izard*, Laboratoire d'anthropologie sociale, 17 de noviembre de 1988.

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*

en su caso se trata de encontrar sociedades al abrigo del esquema unitario del hegeliano-marxismo, sociedades que no aparezcan en las listas de los manuales estalinistas.

El espíritu del descubrimiento se ve también animado por la decepción respecto de la filosofía especulativa y la historia, cuyo ciclo creador parece concluir con el agotamiento del hegeliano-marxismo. Al contrario de los discursos especulativos que funcionan sobre sí mismos, la obra de Lévi-Strauss ofrece una verdadera aventura intelectual: «En *Tristes trópicos*, Claude Lévi-Strauss dice que hay que perder mucho tiempo para encontrar el nombre de un clan. Al leer esto, nos damos cuenta de que cada uno aporta algo nuevo»[17]. La salida al campo, el descentramiento respecto a la propia historia son aquí decisivos, resultados atrasados del terremoto de 1956.

El deshielo

Un deshielo ideológico hace estallar la vulgata a partir de 1956. Sin duda hubo iniciadores, especialmente ese grupo al que se unen unos cuantos en 1956, Socialisme ou barbarie, que se constituyó en 1949 gracias al empuje sobre todo de Cornélius Castoriadis y de Claude Lefort. Se elabora toda una crítica radical de izquierda para analizar el modelo estalinista, el sistema burocrático y totalitario.

Para Castoriadis y su grupo, el estructuralismo no es una alternativa a la vulgata, sino una simple adaptación de ésta al modelo de dominación del capitalismo moderno que triunfa en 1958. Es el discurso que da una primacía absoluta a la ciencia; «mientras que la gente está cada vez más oprimida en nombre de la ciencia, quieren persuadirla de que no son nada y que la ciencia lo es todo»[18]. Denuncian en esta nueva escuela estructuralista la evacuación de la historia viva y por lo tanto la infusión del pensamiento tecnocrático en el campo intelectual.

El año 1956 ve nacer una nueva corriente que se agrupa alrededor de una revista, *Arguments*. Propone una revisión del marxismo, un abandono de la vulgata, pero también pone de manifiesto las contradicciones de la modernización. La revista es fundada por Edgar Morin, que es el director, rodeado por Kostas Axelos, Jean Duvignaud, Colette Audry, François Fejtö, Dionys Mascolo, Roland Barthes y Pierre Fougeyrollas. La revista es la expresión de ese deshielo que

---

[17] *Ibid.*

[18] C. Castoriadis, «Les divertisseurs», *Le Nouvel Observateur*, 20 de junio de 1977 [reimp. en: *La Société française*, 10/8, 1979, p. 226].

sustituye las fórmulas estereotipadas por un pensamiento interrogativo, multidimensional: «La primavera del año 1956 florecía. Ráfagas de esperanza nos llegaban de Polonia, de Hungría, de Checoslovaquia. La historia dudaba entre el flujo y el reflujo. [...] Nos dimos cuenta de que la roca de nuestra doctrina no era sino frágil hielo»[19].

La revista nace de un encuentro entre Edgard Morin y Franco Fortini, que ya publicaba una revista en Italia, *Ragionamenti*: «En los años precedentes, era un semicadáver político, estaba sin partido, y me sentí feliz de encontrar en Italia amigos [...] con los que podía dialogar»[20]. Es un grupo abierto que de entrada se enriquece con un amplio debate de ideas y que toma la postura, al contrario que los órganos de partido, de un simple laboratorio o boletín de ideas. *Arguments* habla de los problemas políticos, de la civilización técnica, de la reflexión sobre el lenguaje, en el sentido de la búsqueda de una radicalidad crítica más allá de las divisiones disciplinares y de las orejeras partidistas. Los dos primeros años de la revista están dedicados sobre todo al duelo, a completar la ruptura con el PCF, y luego los objetos de reflexión se vuelven menos políticos, con números sobre el amor, el universo, el lenguaje... «Durante los seis años de *Arguments*, existió una unión feliz, que es rara, entre el afecto y el pensamiento»[21].

Esta búsqueda de una nueva vía tuvo un fin prematuro en 1962: «Con y sin alegría y tristeza, la revista *Arguments* es voluntariamente hundida por sus capitanes»[22]. Existe en este cierre voluntario una parte que se debe a la dispersión efectiva de las personalidades que compusieron la revista: Pierre Fougeyrollas está en Dakar, Jean Duvignaud en Túnez, pero sobre todo hay un hecho evidente, y es que el testigo había pasado a otra corriente de pensamiento que triunfa a comienzos de los años sesenta, el estructuralismo: «En la Universidad hay un pensamiento que aporta la solución científica a todos los problemas, el estructuralismo, que triunfa. Por lo tanto, se acabó. Nos habíamos vuelto a convertir en disidentes. Tuvimos la sabiduría de darnos cuenta»[23].

¿Congelación?

Edgard Morin considera el éxito del estructuralismo como la congelación tras el deshielo. El epistemismo estructural sustituye al mar-

---

[19] E. Morin, *Le Vif du sujet*, Le Seuil, 1969.

[20] *Id.*, «*Arguments*, trente ans après», entrevistas, *La Revue des Revues* 4 (otoño 1987), p. 12.

[21] K. Axelos, *ibid.*, p. 18.

[22] *Id.*, «Le jeu de l'autocritique», *Arguments*, 27-28 (1962).

[23] E. Morin, «*Arguments*, trente ans après», art. cit., p. 19.

xismo totalizador con la misma certeza de cientificidad, obedeciendo las leyes de la ciencia clásica. Maneja el determinismo y la objetivación excluyendo al sujeto, demasiado aleatorio, y la historia, demasiado contingente, en beneficio de un modelo tan riguroso como las ciencias de la naturaleza: la lingüística estructural. Otra forma de congelación que pronto va a tener la tendencia de sustituir Moscú por Pekín, Hanoi o La Habana. Ahora bien, esta necesidad de cientifizar el acercamiento a las ciencias humanas era comprensible tras los desengaños acumulados después de la fase estalinista, de la misma forma que era necesario volver a aferrarse a algunas certezas. Por una parte, la valoración de las estructuras permitía explicarse el desfase persistente en la relación entre determinismo y libertad, entre la tarea histórica de transformación y la incapacidad de convencer a la gente de su necesidad: «La noción de estructura inconsciente nos permitía profundizar gracias a Saussure o Jakobson, en algo que no evolucionaba en función de transformaciones de clase o de lo social, sino fuera de la voluntad consciente»[24]. Por otra parte, la antropología, como la lingüística estructural, permitía entrar en otras visiones del mundo, en otros sistemas de representación: «Ello nos permitió una renovación de la visión dialéctica que había tendencia a considerar como una forma de superación de los contrarios, mientras que la noción de multiplicación de las mediaciones cada vez más finas nos parecía que renovaba la dialéctica»[25].

El verdadero beneficiario, por lo tanto, de la crisis de 1956 es el estructuralismo, los jalones de cuyo programa, como hemos visto, habían sido colocados mucho antes, porque tiene sus raíces a comienzos de siglo. Este paradigma permitía al menos procurarse un cierto nivel de cientificidad y de operatividad en una provincia concreta del saber, preservando el horizonte de universalidad propio de los compromisos de antaño, sin remitirlo a ninguna clase de voluntarismo en la transformación del mundo, limitándose a intentar comprenderlo mejor, e integrando en él las figuras de la alteridad y del inconsciente.

---

[24] Daniel Becquemont, entrevista con el autor.
[25] *Ibid.*

20

LA VÍA ESTRUCTURAL DE LA ESCUELA FRANCESA DE ECONOMÍA

Entre las ciencias humanas, hay una que no esperó a los años cincuenta para considerar el estudio de las estructuras, y es la economía. Sin duda, a diferencia de las demás ciencias humanas, el modelo no se buscó en la lingüística. Pero en contrapartida los economistas tienen un gran adelanto en la formalización de sus trabajos, y a este respecto pudieron servir de ejemplo para otras disciplinas en busca de rigor y cientificidad. Lévi-Strauss toma también de los economistas la idea de modelo para hacer predominar el aspecto científico de la antropología estructural.

La economía no va a tener el papel de ciencia piloto en el apogeo del estructuralismo. Sin embargo es la que había ido más lejos en la matematización que es la exigencia de la mayor parte de las ciencias sociales en este momento. Si bien se produjeron intercambios y la inspiración que supone para Lévi-Strauss la teoría de los modelos da fe de ello, los economistas permanecieron algo apartados de los grandes debates alrededor del paradigma estructuralista en los años sesenta. Esta relativa marginalidad tiene que ver con el hecho de que el milagro de la época se sitúa sobre todo en el terreno de la extensión del modelo fonológico, pero tiene que ver también con la división institucional que reparte el campo de las ciencias humanas de tal forma que los economistas están al lado de los juristas, separados de los de letras: «La calle Saint-Jacques era un río muy profundo, que separaba a los economistas de los de letras. Por el contrario, los contactos con los historiadores se hacían en el marco de la VI sección de la EPHE»[1]. El rechazo de la proposición de Fernand Braudel en 1958

[1] André Nicolaï, entrevista con el autor.

de fundar una universidad de ciencias sociales y la opción de separar las facultades de letras y de ciencias humanas de las facultades de derecho y ciencias económicas va a crear un foso permanente, y una posición excéntrica que no permitirá a los economistas desempeñar el papel de pivote del paradigma estructural.

Sin embargo, la ciencia económica ha producido resultados fuertemente axiomatizados, incluso aunque no haya reflexionado demasiado sobre las condiciones epistemológicas de su formación. La microeconomía en los años cincuenta llegó a una axiomatización casi completa alrededor de la noción de equilibrio general, que se ofrece como una estructura totalmente formalizada. Podemos ver ahí, en el campo de la disciplina económica, «una forma de estructuralismo que verifica las condiciones lógicas de una cientificidad en el nivel de los criterios de constitución lógica de las proposiciones y que lleva a resultados de alcance universal»[2]. El propio éxito de esta axiomatización y de su operatividad práctica contribuyeron al retraso de la problematización de los resultados de la microeconomía, que en lo esencial permaneció apartada de cualquier reflexión crítica sobre sus postulados.

Las bodas del Estado y la estructura

Las transformaciones en la posguerra de las relaciones entre el Estado y el mercado en Francia van a asegurar también al concepto de estructura la fortuna en el campo de la economía, en un terreno esencialmente pragmático. Esta vez, y en el plano macroeconómico, se reflexiona sobre el campo de las posibilidades de intervención del Estado: «Es la edad de oro del keynesianismo»[3]. Pero respecto de la tradición anglosajona, marginalista, que limitaba la intervención del Estado a la periferia de un equilibrio general dado como asentado, el caso de Francia es original: en la Liberación, el Estado que sale del Consejo general de la Resistencia se vuelve hacia los modelos macroeconómicos para transformar en profundidad los mecanismos de la economía francesa, mediante la planificación, el fomento de los recursos, las nacionalizaciones...

Se trata de actuar sobre las propias estructuras de la economía nacional, para modificar de forma decisiva sus flujos globales, la demanda, y por lo tanto el nivel de actividad. El Estado es en este momento considerado el guía de la reconstrucción y la moderniza-

---

[2] Michel Aglietta, entrevista con el autor.
[3] *Ibid.*

ción económica. A título de tal, se encarga de las grandes transformaciones estructurales. Estos imperativos van a favorecer una efervescencia propicia para las uniones, y permite la constitución «de una auténtica escuela francesa de economía»[4]. Es uno de esos raros momentos en que es posible una fusión de energías semejante en un campo más propicio a la dispersión de las investigaciones, gracias a la intrincación insoslayable de los problemas económicos y sociales en este momento.

Uno de los polos principales de esta unión era la *Revue Économique* con François Perroux, Jean Weiller, Jean Lhomme y los hermanos Marchal. El comité de dirección cuenta además en su seno con Fernand Braudel, simbolizando los lazos orgánicos de un diálogo entre historiadores de los *Annales* y economistas. El Estado de la posguerra instaura toda una serie de organismos administrativos nuevos para realizar las reformas estructurales, e iluminar a los poderes públicos mediante un trabajo sobre el corto y medio plazo. Se forma el servicio de la coyuntura en el INSEE, en 1952 el servicio de programas del Tesoro (SEEF: Service des études économiques et financières), que se transforma más tarde en la Dirección de la previsión y la planificación, con sus organismos CREDOC y CEPREMAP. Esta consideración del saber económico por parte del Estado «tuvo dos caminos principales: la instauración de la contabilidad nacional y la construcción de modelos macroeconómicos de previsión»[5].

De esta alianza orgánica del Estado con los teóricos y prácticos de la macroeconomía resulta una acentuación del desfase con el mundo universitario de las humanidades, el de los estudiosos de letras. En los equipos que forman hombres como Claude Gruson, Pierre Uri, Alfred Sauvy, François Perroux, el componente universitario es muy minoritario respecto a los ingenieros procedentes de las grandes escuelas y a los administradores civiles. Así, es en los niveles más altos de responsabilidad de la administración donde se ponen a punto modelos prospectivos de la economía nacional en el marco de una investigación de coherencia sectorial del aparato de producción[6].

La valoración de la vía estructural es por lo tanto efectiva entre los economistas, pero a partir de horizontes en general ajenos a los universitarios de letras, y la formalización de sus trabajos los aleja aún más. Sin embargo, esta situación no impidió que aparecieran algunas pasarelas que permitieron organizar un diálogo entre economistas y

---

[4] André Nicolaï, entrevista con el autor.

[5] M. Dehove, *L'État des sciences sociales en France*, La Découverte, 1986, p. 252.

[6] P. Boyer, «La croissance française de l'après-guerre et les modèles macro-économiques», *Revue Économique* 5, vol. XXVII (1976).

el resto del campo de las ciencias humanas. A este respecto, el papel que desempeña François Perroux es absolutamente decisivo.

El hombre de la confluencia: François Perroux

Profesor del Collège de France desde 1955, François Perroux había creado en 1944 el ISEA (Institut de science économique appliquée) y su revista, *Les Cahiers de l'ISEA*, se abre a la reflexión filosófica, especialmente epistemológica, con artículos de Claude Lévi-Strauss, de Gilles-Gaston Granger... Ahora bien, la influencia es doble en el caso de François Perroux, que toma la noción de economía generalizada de Merleau-Ponty, y a su vez contribuirá a la difusión del modelo estructural entre los economistas. Frente a los liberales, que profesan un culto al mercado perfecto en el que los precios actúan sin resistencias, François Perroux opone la operatividad del concepto de estructura: «La estructura de un conjunto económico se define por la red de relaciones que unen entre sí las unidades simples y complejas, y por la serie de proporciones entre los flujos y las reservas de unidades elementales y de las combinaciones objetivamente significativas de estas unidades»[7].

Fue alrededor de los años treinta cuando, en economía política, los europeos utilizaron masivamente el paradigma estructural, como reacción ante la crisis de 1929. Pero antes incluso de esta difusión del concepto de estructura se puede afirmar con Henri Bartoli que «el estructuralismo sociológico y el estructuralismo económico son contemporáneos del nacimiento de la sociología y de la economía política»[8]. Esta idea de estructura nace en el siglo XVII de la correlación de los distintos datos económicos considerados como otros tantos elementos de una coherencia global que guía la vida económica.

Auguste Comte había ya colocado a los fisiócratas entre los iniciadores de la «física social». Luego Marx se dedicó a señalar las leyes de funcionamiento del capital a través de nociones estructurales como la de modos de producción, formaciones sociales, relaciones sociales de producción. Intentó superar la simple descripción de lo observable para destacar «la organización interna del modo de producción capitalista, de alguna manera en su media ideal»[9]. Si bien hay en Marx un uso de la noción de estructura que hace de ella un

---

[7] F. Perroux, *Sens et usage du terme structure* [1962], R. Bastide (dir.), Mouton, 1972, p. 61.

[8] H. Bartoli, *Économie et création collective*, Économica, 1977, p. 315.

[9] K. Marx, *Le Capital*, Éditions Sociales, lib. II, t. 3, 1960, p. 208 [ed. cast.: *El Capital*, trads. y eds. múltiples].

modelo teórico, puramente conceptual, no olvida sin embargo el otro extremo de la cadena, y la conexión del modelo con la realidad económica del estado de desarrollo de las fuerzas productivas en un sistema social dado. Al contrario, la estructura de la que se trata en 1945 en la escuela francesa de economía depende ante todo de lo empírico, de lo observable, en una acepción más cercana a la de los historiadores que a la de los antropólogos. Esto es indudable en François Perroux que define la estructura por las proporciones de flujo, de reservas de unidades elementales, o en R. Clémens, que la ve en «las proporciones y las relaciones de valor de los costes, los precios, los ingresos, la moneda, en un medio dado»[10].

Ya en los años treinta el alemán Ernst Wagemann había utilizado de forma sistemática la noción de estructura. Había ofrecido una definición que los economistas adoptaron, especialmente en Francia a partir de 1936, durante las reformas estructurales del Frente popular. La estructura es considerada como «lo más permanente»[11]: es lo que resiste frente a los movimientos rápidos, lo que permite la coyuntura, actúa sobre ella sin identificarse con ella. Está marcada por la lentitud de sus ritmos, en general cíclicos, movidos por mecanismos profundos. Esta visión de la estructura como invariante, o variando con escasa amplitud, es retomada por François Perroux, para quien las estructuras son «los conjuntos de cantidades en movimientos lentos, conjuntos de tipos de conductas o comportamientos relativamente estables»[12]. André Marchal, con ocasión del coloquio dirigido por Roger Bastide en 1959[13], opone a una concepción estática de la noción de estructura, la de François Perroux, una perspectiva dinámica que desea promover. Esta aproximación está basada en una relativización de las leyes económicas válidas según el tipo de estructura o entre dos límites estructurales en el interior de un sistema económico en el que evoluciona una combinatoria de múltiples dimensiones[14].

André Marchal se preguntó por el resurgimiento de la noción de estructura en el pensamiento económico contemporáneo[15]. Ve en ello una búsqueda de explicitación por parte de los economistas de las grandes mutaciones históricas del capitalismo en el siglo XX: el paso de un capitalismo de la competencia a un capitalismo monopolista, la

---

[10] R. Clémens, «Prolégomènes d'une théorie de la structure», *Revue d'Économie Politique* 6, 1952, p. 997.

[11] E. Wagemann, *Introduction à la théorie du mouvement des affaires*, Payot, 1932, p. 372 y ss.; *La Stratégie économique*, Payot, 1938, pp. 69-70.

[12] F. Perroux, *Comptes de la nation*, PUF, 1949, p. 126.

[13] A. Marchal, *Sens et usages du terme structure* [1962], Mouton, 1972, pp. 65, 66.

[14] *Id.*, *Méthode scientifique et science économique*, Éd. de Médicis, 1955.

[15] *Id.*, *Systèmes et structures*, PUF, 1959.

crisis de 1929, la descolonización. La conjunción de todas estas mutaciones hacía necesario superar las modelizaciones depuradas de todo elemento exógeno captado en el entorno sociopolítico.

El intento de una antropología económica

Es en esta perspectiva de confrontación global donde se inscribe el trabajo de André Nicolaï, que defiende su tesis en 1957[16]. La reflexión sobre la estructura se remonta en él a su último curso de bachillerato, es decir, a 1948. Se apasiona entonces por el debate entre Tarde y Durkheim, entre los cuales ve un problema que va a convertirse en fundamental en toda su obra posterior: es el dilema polémico entre el predominio concedido a los comportamientos (Tarde) o a las estructuras (Durkheim). André Nicolaï se dice desde esta época que «los dos tienen razón en parte, puesto que la sociedad se obstina en estar compuesta de agentes y que al mismo tiempo estos agentes parecen influidos por la sociedad»[17]. Reflexionar a partir de esta contradicción lleva a una superación del estricto punto de vista de la economía pura, y André Nicolaï descubre con arrobo *Tristes trópicos* en 1955. Se matricula no sólo en economía, sino en ciencias políticas y en la Sorbona, sigue los cursos de filosofía, de psicología de Piaget, Lagache, Merleau-Ponty, Gurtvich..., y se encuentra así situado desde fines de los años cincuenta en el centro de una confluencia estructural. En el campo de la economía es un estructuralista precoz, algo atípico por su apertura hacia todas las ciencias humanas, y por su voluntad de fundar una antropología económica estructural.

La econometría

Pero entre la realidad concreta y la estructura existe un nivel intermedio, el más desarrollado por los economistas, el del modelo, mediación necesaria que da lugar a la formalización más avanzada. En este plano la economía, convirtiéndose en econometría, pasa a un lenguaje totalmente formalizado: «La construcción de modelos matemáticos se ha convertido en una de las ramas más prestigiosas de la ciencia económica para su suerte y, por qué no decirlo, para su desgracia»[18].

---

16 A. Nicolaï, *Comportement économique et structures sociales*, PUF, 1960.
17 André Nicolaï, entrevista con el autor.
18 H. Bartoli, *Économie et création collective*, cit., p. 344.

La formación de la Sociedad internacional de econometría data de 1930. Pero los modelos econométricos se desarrollaron sobre todo después de 1945. Se perfeccionaron gracias a ciertos acontecimientos históricos, como con ocasión del «gran puente aéreo sobre Berlín Oeste»[19]. Cuando Stalin bloquea cualquier salida que no sea la aérea para la población de Berlín occidental en 1948, fue necesario poner a punto un modelo econométrico para organizar el circuito continuo de aviones para abastecer Berlín. Gracias a la generalización de este tipo de investigación operativa se produjo una amplia extensión del uso de las matemáticas como estadísticas aplicadas en los modelos económicos. Es esta eficacia operativa y esta capacidad para explicar lo real en un lenguaje puramente formal lo que fascina a Lévi-Strauss. Es entonces sobre todo en este nivel intermedio, el de la modelización, que los economistas de los años cincuenta participan del paradigma estructuralista, más que cuando invocan una realidad de estructura, que en lo esencial no es otra cosa que una forma de explicar las permanencias. Es también en este nivel econométrico donde se pueden percibir un cierto número de aporías sobre las cuales se apoya esta vía, topándose con los límites del formalismo, en general, en el campo de las ciencias humanas: «No solamente la matematización empuja al recorrido intelectual a liberarse de lo real y a ceder a una especie de embriaguez de la deducción llena de desprecio por la observación paciente de los hechos y de entusiasmo por el análisis, sino que además le impone muy severos límites sintácticos»[20].

La adopción de la vía econométrica llevó a numerosos economistas a hipostasiar sus instrumentos de conocimiento hasta hacerlos pasar por la reconstrucción de la realidad misma. Abandonan como algo insignificante todo lo que no es medible. Se descubre así también una evacuación de la historicidad, propia del paradigma estructural, puesto que en este esquema la previsión sólo es posible a partir del momento en que el modelo se reproduzca de forma idéntica, excepto por algunas variaciones de cantidad. El escollo es también aquí construir un aparato de análisis de simple reproducción de lo idéntico, una auténtica mecánica de autorregulación que remita a lo insignificante toda práctica humana, fuera del esquema inicial, así como toda historicidad de esa acción. El peligro fue visto muy pronto por Gilles-Gaston Granger: es el resultado de la ilusión que ofrece el formalismo y «procede de que se quiere conferir a los temas, una vez despejados por la vía de la abstracción axiomática, un privilegio ontológico sobre las operaciones, que sin embargo los engendran»[21].

---

[19] Henri Bartoli, entrevista con el autor.

[20] *Id.*, *Économie et création collective*, cit., p. 345.

[21] G.-G. GRANGER, *Pensée formelle et science de l'homme*, Aubier, 1960, p. 53.

21

¡QUÉ BELLA ES LA ESTRUCTURA!

A fines de los años cincuenta, antes incluso de que se hable de estructuralismo, la referencia a las estructuras se hace omnipresente en las ciencias humanas. Es el momento que eligen algunos representantes de estas investigaciones convergentes para recapitular, hacer un primer balance en cuanto al uso del concepto. Es la ocasión de una primera gran confrontación pluridisciplinar, que traduce la desaparición progresiva de las fronteras de las disciplinas, que estaba ya actuando en buen número de investigadores. El hombre como horizonte común de toda una serie de disciplinas, la aproximación conceptual en gestación que sustituye a los estudios sobre la intencionalidad o la consciencia, parece que debería permitir la realización de un programa común a todo el campo del saber de las ciencias humanas, y definir así el objetivo ambicioso de la unidad paradigmática.

El año 1959 es la ocasión de dos encuentros importantes. Por una parte. Roger Bastide organiza un gran coloquio en enero alrededor de la noción de estructura[1]. Por otra parte, Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann y Jean Piaget presiden el coloquio de Cerisy alrededor de la confrontación entre génesis y estructura[2]. Es el momento en que en los lugares de innovación como el Musée de l'Homme, la VI sección de la EPHE, algunos cursos del Collège de France, la referencia recurrente al binarismo estructural se convierte en el camino obligado de

---

[1] R. Bastide, *Sens et usages du terme structure*, coloquio del 10 al 12 de enero de 1959, Mouton, 1962.

[2] *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, coloquio de Cerisy, julio-agosto de 1959, Mouton, 1965. Hay que señalar también en 1957 un coloquio organizado por el Centre international de synthèse: *Notion de structure et structure de la connaissance*, Albin Michel, 1957.

todo investigador. Todo el mundo investigaba entonces, más allá de semémas y mitemas, palabras acabadas en -emas.

El coloquio organizado por Roger Bastide es la ocasión de una amplia discusión sobre el uso del concepto de estructura en las distintas disciplinas. Étienne Wolff considera que la noción en biología corresponde a un dato: «El ser vivo comprende toda una jerarquía de estructuras»[3]. Define varias escalas de la estructura biológica, de la disposición de las células en tejidos, de los tejidos en órganos y de las «ultraestructuras», observables gracias al microscopio electrónico. Si bien es necesario definir claramente en qué nivel de observación nos situamos, por el contrario el paso de una estructura a otra sigue siendo misterioso y compete a la especulación teórica. Émile Benveniste presenta una comunicación sobre la lingüística donde aparece claramente que esta disciplina ha tenido un papel motor en la difusión del paradigma que ya no es el de la estructura para esta disciplina pionera, sino que ha pasado al adjetivo estructural, para convertirse en estructuralismo. Recuerda a los iniciadores del programa: Saussure, Meillet, el Círculo de Praga, Jakobson, Karcevsky, Troubetzkoy. Este último definía ya la fonología en estos términos desde 1933: «La fonología actual está caracterizada sobre todo por su estructuralismo y su universalismo sistemático»[4].

Lévi-Strauss considera, por su parte, que gracias a la antropología ha podido llevarse a cabo la mutación decisiva que ha permitido descubrir las disposiciones estructurales en el mismo corazón de lo social y, polemizando con George Peter Murdock, rechaza la posibilidad de simultanear un estudio estructural y un estudio de procesos, proposición que considera que es una muestra, «al menos en antropología, de una filosofía ingenua»[5]. Daniel Lagache recuerda que el estructuralismo se constituyó en psicología como una reacción contra el atomismo y alrededor de la psicología de la forma, de la *Gestalt Psychologie*: «Desde esta perspectiva el estructuralismo se ha convertido en uno de los rasgos dominantes de la psicología contemporánea»[6].

Robert Pagès recuerda por su parte el uso polisémico del concepto de estructura en psicología social y el uso frecuente que hace de él Jacob-Lévy Moreno en la sociometría. Henri Lefebvre presenta una comunicación sobre el uso de la estructura en Marx, y lo presenta como el gran antepasado de la revolución en curso, citando su prefa-

---

[3] É. Wolff, en R. Bastide, *Sens et usage du terme structure*, *op. cit.*, p. 23.

[4] N. Troubetzkoy, «La phonologie actuelle», en *Psychologie du langage*, París, 1933, p. 245.

[5] C. Lévi-Strauss, en R. Bastide, *Sens et usages du terme structure*, cit., p. 44.

[6] D. Lagache, *ibid.*, p. 81.

cio a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). Incluso Raymond Aron se inscribe en el horizonte estructural al desear que la ciencia política alcance un mayor nivel de abstracción conceptual. Lamentando que las estructuras de las que se habla sean aún demasiado tributarias de la realidad política concreta, pronuncia el voto de que «en una etapa posterior de abstracción, ¿descubriremos quizá las funciones esenciales de todo orden político?»[7]. Otros participantes en el coloquio van a mostrar la fecundidad de la vía estructural en su disciplina: Pierre Vilar en historia, Lucien Goldmann en historia del pensamiento, François Perroux y André Marchal en ciencias económicas.

La consagración de Cerisy: el estructuralismo genético

En el castillo del siglo XVI de Cerisy-la-Salle tuvo lugar la segunda gran confrontación de 1959. Esta vez no se trata tanto de saber qué disciplina ha ido más lejos en el uso de la noción de estructura, sino de confrontarla con la noción de génesis. Los organizadores del coloquio inscriben sus trabajos en la estela de la ruptura estructuralista, pero rechazan la perspectiva de una estática social y buscan por el contrario conciliar las virtualidades dinámicas y las permanencias, la historia y la coherencia estructural. Son portadores de un estructuralismo genético: «El estructuralismo genético apareció por primera vez como idea fundamental en la filosofía con Hegel y Marx»[8]. Lucien Goldmann sitúa el segundo momento de la génesis de este método nuevo con el desarrollo de la fenomenología y sobre todo de la *Gestalt Psychologie*.

Lucien Goldmann había aplicado poco antes este estructuralismo genético en un notable estudio sobre los *Pensamientos* de Pascal y el teatro de Racine desde el punto de vista de sus vínculos con el jansenismo[9]. Pone en relación estos textos con las estructuras significativas más amplias que eran las diversas corrientes del jansenismo, y los antagonismos sociales de la época. Lucien Goldmann, contrariamente a Lévi-Strauss, no considera por lo tanto incompatible la búsqueda de estructuras y la de la génesis, y abre así otra vía, menos cerrada a la historia, al destino estructural. Otro defensor del estructuralismo genético y organizador del coloquio, Jean Piaget, critica tanto la *Gestalt*

---

[7] R. Aron, *ibid.*, p. 113.

[8] L. Goldmann, en *Entretiens sur la notion de genèse et de structure*, coloquio de Cerisy, Mouton, 1965 (1959), p. 10.

[9] *Id.*, *Le Dieu caché*, Gallimard, 1956 [ed. cast.: *El hombre y lo absoluto*, Barcelona, Península, 1968].

por su estatismo como el lamarckismo, que excluye toda estructura; defiende, por el contrario, el carácter indisociable de las nociones de génesis y estructura, a partir de sus trabajos sobre la psicología del niño: «No hay estructuras innatas: toda estructura supone una construcción»[10].

El tercer organizador, Maurice de Gandillac, lanza algunas críticas a propósito de la exposición que realiza Jean-Pierre Vernant sobre el mito hesiódico de las razas. Incluyéndose también en una perspectiva decididamente genética, reprocha a Jean-Pierre Vernant dar demasiado peso a la estructura interna del mito de las razas en Hesíodo en detrimento de la historicidad: «Me pregunto si es posible llevar tan lejos como usted lo ha hecho la eliminación de la temporalidad en la interpretación del mito de las razas»[11]. Jean-Pierre Vernant, que busca también conciliar historia y estructura, responde a esta crítica señalando que en Hesíodo también aparece el uso de la temporalidad, pero diferente de la lineal e irreversible que es la de nuestro tiempo.

La ambición hegemónica de la antropología estructural

Este coloquio de Cerisy, lugar de confrontación de las nociones de estructura y génesis, tiene el mérito de haber llamado la atención muy pronto sobre uno de los temas principales de los futuros debates provocados por el paradigma estructural respecto de sus relaciones con la historia. El debate estructuralismo/historia es fundamental y oculta una doble postura, la del lugar disputado de la disciplina histórica, y la de la relación con la historicidad tal y como se la concibe en Occidente. A este respecto, el estructuralismo representa un doble desafío para los historiadores.

Cuando Lévi-Strauss reúne en 1958 una serie de artículos en una recopilación que actúa como un manifiesto, *Antropología estructural*, comienza con un artículo que data de 1949 en el que define los vínculos entre antropología e historia[12]. Lévi-Strauss inscribe su intervención en la filiación del desafío de la sociología durkheimiana expresado por François Simiand en 1903; constata que la historia no se ha renovado desde entonces, mientras que la sociología se ha metamorfoseado, permitiendo especialmente una prodigiosa progresión de los estudios etnológicos.

---

[10] J. Piaget, en *Entretiens sur la notion de genèse et de structure*, *op. cit.*, p. 42.

[11] M. de Gandillac, *ibid.*, p. 120.

[12] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., pp. 3-33 [reimp. de: «Histoire et ethnologie», *Revue de Métaphysique et de Morale* 3-4 (1949), pp. 363-391].

Lévi-Strauss olvida la ruptura de los *Annales* de 1929, sin duda con fines polémicos para desacreditar mejor una disciplina condenada para él a la monografía y lo idiográfico. Muestra en qué se distingue del evolucionismo la antropología estructural, gracias a una ruptura con el modelo biológico, postulando una discontinuidad radical entre naturaleza y cultura. Sin duda Lévi-Strauss no recusa la validez de la historia y ataca a este respecto a la escuela funcionalista, especialmente a Malinowski, por haber dejado de lado los datos históricos con demasiada facilidad en beneficio de las funciones: «Decir que una sociedad funciona es un truismo; pero decir que todo en una sociedad funciona es absurdo»[13]. Frente al exceso de historia del método difusionista y a su negación por los funcionalistas, Lévi-Strauss propone una tercera vía para la antropología estructural.

Muestra que la etnografía y la historia están emparentadas por su objeto –la alteridad en el espacio y en el tiempo–, por su objetivo –pasar de lo singular a lo general–, y en cuanto a las exigencias de método –la crítica de las fuentes–; son por lo tanto similares. Si bien la etnografía y la historia deben por lo tanto trabajar conjuntamente, es en el nivel de las relaciones entre etnología e historia donde son operativas las diferencias entre dos disciplinas cuyas perspectivas son distintas aún siendo complementarias, «la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes, la etnología en relación con las condiciones inconscientes de la vida social»[14]. Lo que permite a la etnología tener acceso al inconsciente es, como hemos visto, el modelo lingüístico, especialmente fonológico.

Con esta diferencia de perspectiva, resalta que sólo la etnología puede invocar un proyecto científico, nomotético, que se define por el paso de lo singular a lo general, que es lo que permite la transferencia de lo consciente a lo inconsciente. La etnología por lo tanto debe apropiarse de los materiales históricos, de la misma manera que debe libar en las encuestas etnográficas, pero sólo para tener acceso a «un inventario de posibilidades inconscientes, que no existen en número ilimitado»[15]. La oposición que se presenta tradicionalmente entre historia y etnología, basada en la diferenciación del tipo de fuentes, entre el estudio de las sociedades sin escritura y las sociedades de cultura escrita, es sólo secundaria a ojos de Lévi-Strauss. La diferencia esencial reside en la orientación del proyecto científico, y no en el objeto de estudio. Se percibe claramente el desafío que representa el proyecto lévi-straussiano para los historiadores, tanto más

---

[13] *Ibid.*, p. 17.

[14] *Ibid.*, p. 25.

[15] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., p. 30.

cuanto que la etnología es considerada por Lévi-Strauss como un primer escalón hacia una síntesis final que sólo puede efectuar una antropología social o cultural que tenga como intención un conocimiento global del hombre desde los homínidos hasta los modernos. La obra presenta por otra parte un conjunto coherente de artículos que tratan del lugar de la antropología en las ciencias sociales, de las relaciones entre lenguaje y parentesco, de las representaciones en el arte de Asia y América, de la magia y de la religión; es decir, un campo de objetos muy diversos que parecen esbozar lo que Lévi-Strauss califica de «revolución copernicana que consistirá en interpretar la sociedad en su conjunto en función de una teoría de la comunicación»[16].

La antropología, en su versión estructuralista, enuncia en este momento una ambición hegemónica en el campo del saber acerca del hombre, y Lévi-Strauss da de ella una definición lo bastante amplia para cubrir todos los niveles de la realidad social: «Se abre el camino para una antropología concebida como una teoría general de las relaciones»[17]. Esta perspectiva permite a la antropología tomar sus modelos de análisis del lenguaje formal por excelencia, las matemáticas. Ordenando series completas de variantes bajo la forma de un grupo de permutaciones, el programa estructuralista aspira a descubrir la propia ley del grupo estudiado. En este esquema de análisis, la estructura del grupo es captada por el procedimiento de repetición, a partir de la invariante que tiene como función hacer aflorar la estructura del mito más allá de la diversidad de su enunciación. También aquí la historia y la etnología se oponen por su capacidad para formar modelos. La etnología estructural puede aspirar a una modelización mecánica: «La etnología recurre a un tiempo mecánico, es decir, reversible y no acumulativo»[18], mientras que la historia deberá replegarse sobre un tiempo irrepetible contingente y que requiere estadísticas: «El tiempo de la historia es estadístico»[19].

Las sociedades frías se parecen a las máquinas mecánicas que utilizan hasta el infinito la energía creada al principio, por ejemplo el reloj; las sociedades calientes se parecen a las máquinas termodinámicas, como la máquina de vapor, que funciona a partir de las diferencias de temperatura. Producen más trabajo, pero consumen más energía destruyéndola progresivamente. Esta última sociedad está a la busca de diferencias cada vez más amplias y numerosas para ir hacia delante, para encontrar recursos energéticos renovados. La sucesión temporal para las sociedades frías debe influir lo menos posible en

---

[16] *Ibid.*, «Langage et parenté», p. 95.
[17] *Ibid.*, p. 110.
[18] *Ibid.*, «La notion de structure en ethnologie», p. 314.
[19] *Ibid.*, p. 314.

sus instituciones. El desafío lanzado a los historiadores por Lévi-Strauss es el más radical y el más desestabilizador que hayan conocido, puesto que la ambición de la antropología estructural se basa en lo que se considera los avances más modernos, los más eficientes de las ciencias humanas. Habiendo colocado resueltamente a la antropología en el terreno de la cultura, Lévi-Strauss goza de la ventaja respecto a los historiadores de proveerse de un horizonte teórico que debe permitir algún día descifrar las estructuras internas del cerebro. Hay en él una especie de materialismo estructuralista: siguiendo sus análisis, pone el acento sobre la estructura como red de análisis y en otros momentos considera la estructura como algo que depende directamente de la materia: «Claude Lévi-Strauss es un materialista. Lo repite constantemente»[20].

La antropología estructuralista puede, entonces, según Lévi-Strauss, extenderse sin límites, puede trascender la separación tradicional naturaleza/cultura, de la misma forma que puede extender sus consideraciones al conjunto del género humano. A este respecto, el manifiesto estructuralista de 1958 se presenta como un doble reto a la historicidad y a la filosofía. Esta última, cuyo campo básico de reflexión se sitúa en la comprensión del funcionamiento de la mente humana, ve cómo se le hurta su objeto en beneficio de una antropología que pretende tener acceso, al final de su largo camino, a los recintos mentales y a sus estructuras internas, y esto en nombre de una trayectoria que tiene la ventaja de presentarse como científica. El mayor avance autorizado por Lévi-Strauss en la historia de la antropología sería «trabajar en primer lugar sobre las relaciones. Es propio del estructuralismo haber mostrado que es un camino excesivamente fecundo. Trabajar sobre las relaciones antes que sobre los objetos permite escapar a lo que ha sido el obstáculo de la antropología durante mucho tiempo: la tipología, la clasificación tipológica»[21].

La ontologización de la estructura

Claude Roy, en 1959, considera la búsqueda de Lévi-Strauss como la versión moderna de la «antigua e incansable búsqueda del Grial de los Argonautas del intelecto, de los alquimistas de la mente: la búsqueda de la Gran Correspondencia, la persecución de la Clave primera»[22]. Ve en él al gran lama, al chamán de nuestro siglo XX. En

[20] Maurice Godelier, entrevista con el autor.
[21] Philippe Descola, entrevista con el autor.
[22] C. Roy, «Claude Lévi-Strauss ou l'homme en question», *La Nef* 28 (1959), p. 70.

lo más hondo, en esta búsqueda a contrapelo de la piedra filosofal, hay en Lévi-Strauss una amargura ante la pesadilla en que se ha convertido la historia, una desilusión que busca evadirse del tiempo presente. Por su parte, Jean Duvignaud presenta a Claude Lévi-Strauss como «el vicario de los trópicos»[23] que retoma por su cuenta el sueño nostálgico de la pureza original de los primeros hombres del vicario saboyano (Jean-Jacques Rousseau).

A la crítica que formula Jean Duvignaud en 1958 a propósito de la vía estructuralista, a la que opone una aproximación pluralista de la sociedad, Lévi-Strauss responde con una carta en la que defiende e incluso radicaliza su punto de vista: «No sé qué es la sociedad humana. Me ocupo de ciertas formas permanentes y universales de las sociedades humanas, de algunos niveles de análisis aislables»[24]. A las críticas de Jean Duvignaud, que plantea el problema del estatuto de la libertad y del lugar de dinamismo colectivo en el proyecto antropológico, Lévi-Strauss responde en la misma carta: «La cuestión no es pertinente. El problema de la libertad no tiene más sentido, en el nivel de observación en el que me coloco, que el que tiene para el que estudia al hombre en el nivel de la química orgánica»[25].

El sujeto es definitivamente eliminado por lo tanto de la antropología estructural por Lévi-Strauss, que aquí toma como modelo epistemológico las ciencias de la naturaleza. A este respecto, el hombre no puede hacer más que constatar su impotencia, su inanidad ante los mecanismos que, como mucho, va a hacer inteligibles, pero sobre los cuales no tiene ningún poder. A este respecto, Lévi-Strauss está muy cerca de la ilusión cientificista de los positivistas, cuyo ejemplo de cientificidad estaba representado por la física teórica.

De forma parecida, tomando su modelo de la fonología, la antropología estructural rechaza toda forma de sustancialismo y de causalismo social en beneficio de la noción de arbitrario. Su visión se orienta más bien hacia los meandros de la complejidad neuronal que parece tener la clave ontológica, auténtica estructura de las estructuras, último soporte de la estructuralidad.

EL SOPORTE LINGÜÍSTICO DE LÉVI-STRAUSS: UN VALOR ESTRATÉGICO

Georges Mounin tomó el libro de Lévi-Strauss *Antropología estructural* como objeto de estudio para definir el tipo de relación

---

[23] J. DUVIGNAUD, en *Les Lettres Nouvelles* 62 (1958).

[24] Carta de C. Lévi-Strauss, citada por J. DUVIGNAUD: *Le Langage perdu*, PUF, 1973, p. 234.

[25] *Ibid.*, p. 251.

mantenido por el antropólogo con la lingüística en el periodo cubierto por esta recopilación de artículos, es decir, entre 1944 y 1956. Se pregunta por la validez de las nociones lingüísticas utilizadas por Lévi-Strauss. Desde su punto de vista de lingüista, Georges Mounin considera que el préstamo de la fonología tiene que ver en este volumen esencialmente con las nociones de estructura y de oposición, que «no tienen nada de específicamente lingüístico»[26]. El funcionalismo antropológico que Lévi-Strauss rechaza le impide vincular estas nociones a la de función, que resulta ser central en la fonología. La identificación de los fonemas con elementos de significación no tiene pertinencia lingüística: «El fonema no participa en la construcción del significado del monema, sino solamente de su significante»[27]. Por otra parte, si bien Lévi-Strauss multiplica las bases de un isomorfismo entre estructuras de parentesco y estructuras del lenguaje hasta decir que «el sistema de parentesco es un lenguaje»[28], no deja de ser reticente, como antropólogo, a todo reduccionismo en beneficio de la lingüística y aconseja en 1945 no «apresurase a transportar los métodos de análisis de la lingüística»[29] y se defiende en 1956 de querer «reducir la sociedad o la cultura a la lengua»[30].

Esta relación de Lévi-Strauss con la lingüística que Georges Mounin presenta como confusa, torpe, llena de arrepentimientos, es por el contrario de una gran habilidad, puesto que la intención de Lévi-Strauss no es convertirse en lingüista, es servirse de la fuerza de propulsión del rigor lingüístico para empujar hacia delante el programa de vocación más amplio de la antropología estructural. A este respecto, el que comprendió sus intenciones, sus envites y sus riesgos viene de otro horizonte. Se trata de Fernand Braudel. Deseoso de reservar el primer lugar a los historiadores en el concierto de las ciencias sociales, consciente de la fuerza del reto lanzado por Lévi-Strauss que puede debilitar la posición dominante que ocupa la escuela histórica francesa de los *Annales* en el seno de la VI sección de la EPHE que preside desde la muerte de Lucien Febvre en 1956, Fernand Braudel responde a Lévi-Strauss en un artículo-manifiesto aparecido en *Annales* a fines del año 1958, «Économies, sociétés, civilisations». Propone allí la larga duración como lenguaje común a todas las ciencias sociales federadas por el historiador[31]. Esta réplica

---

[26] G. Mounin, *Introduction à la sémiologie*, Minuit, 1970, p. 202 [ed. cast.: *Introducción a la semiología*, Barcelona, Anagrama, 1972].

[27] *Ibid.*, p. 204.

[28] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., p. 58.

[29] *Ibid.*, p. 43

[30] *Ibid.*, p. 95.

[31] F. Dosse: *L'Histoire en miettes*, La Découverte, 1987 [ed. cast.: *La historia en migajas*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1989].

o barrera fue una importante inflexión en el discurso de los historiadores en el sentido de una estructuralización de este último.

La vía de los historiadores hacia la estructura

Antes del reto estructuralista, los historiadores ya habían desplazado sus centros de interés. Cuando Marc Bloch y Lucien Febvre crean en 1929 la revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, es ya para retomar por su cuenta el programa durkheimiano, y de ello resulta una inflexión hacia una más larga duración, hacia los fenómenos en profundidad, las grandes bases subyacentes, demasiado rápidamente enterradas por la escuela positiva en beneficio de una historia de corto vuelo, estrictamente político-militar.

La moda de las estructuras acentúa esta inflexión del discurso historiador, este desvío de la atención que tenía tendencia a valorar los cambios y que se orienta ahora hacia las inmóviles playas del tiempo. Fernand Braudel, desde su tesis de 1947 *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, había desplazado la mirada del historiador al relegar al héroe del periodo, Felipe II, a un lugar menor, y al dirigir el periscopio del historiador sobre las playas inmóviles, las fijezas del marco geohistórico del mundo mediterráneo.

En la filiación de François Simiand, y por lo tanto de la escuela durkheimiana, Ernest Labrousse, en su tesis de letras de 1943 *La crisis de la economía francesa a fines del Antiguo Régimen*, también había recolocado la crisis revolucionaria de 1789 en una triple temporalidad formada por variaciones estacionales imbricadas en oscilaciones cíclicas, a su vez integradas en movimientos de larga duración. Mediante este hecho, permitió añadir al coyunturalismo económico de François Simiand un coyunturalismo estructural: «El historiador-economista se ve sorprendido por la frecuencia de las repeticiones»[32]. El acontecimiento, sin embargo, no es evitado en una trayectoria semejante. Sufre un procedimiento de elucidación en tanto que punto de llegada que las curvas estadísticas deben explicar: «Nuestra historia es a la vez sociológica y tradicional»[33]. Ahora bien, Ernest Labrousse reina en la Sorbona en estos años cincuenta y estimula multitud de trabajos históricos en el sentido de una historia económica y social atenta a los fenómenos de estructura.

---

[32] E. Labrousse, *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la crise révolutionnaire*, 1944, p. 170.

[33] *Id.*, *Actes du congrès historique du centenaire de la révolution de 1848*, PUF, 1948, p. 20.

En esta perspectiva de dialectización de los elementos de coyuntura y estructura inscribe Pierre Vilar sus propias investigaciones sobre Cataluña. Antiguo alumno de la ENS en 1925, publica su tesis en 1962[34], y siguiendo la filiación labroussiana impulsa un seminario en la Sorbona sobre la noción de estructura: «Todo el problema histórico es combinar lo estructural y lo coyuntural. He reflexionado mucho sobre las estructuras. Claude Lévi-Strauss me interesó cuando mostró que observaba cosas estructuralmente lógicas»[35]. Si bien el historiador toma de la antropología una dimensión lógica y abstracta, no deja de permanecer sin embargo en el interior de un contenido concreto, observable, y privilegia en su campo de estudio los fenómenos de crisis como abscesos de fijación, polos de cristalización de los datos estructurales, en el sentido de una dinamización de éstos. Ahora bien, esta investigación rigurosa, apoyada en una fuerte base estadística, y con una ambición global se llama en los años cincuenta Ernest Labrousse: «Se lo presionaba para pedirle temas de tesina. Maurice Agulhon, Alain Besançon, François Dreyfus, Pierre Deyon, Jean Jacquart, Annie Kriegel, Emmanuel Le Roy Ladurie, Claude Mesliand, Jacques Ozouf, André Tudesq...», cuenta Michelle Perrot[36], para quien Labrousse encarnaba la modernidad, y al que acudió en la primavera de 1949 para proponerle un tema sobre el feminismo, tema que hizo sonreír a su maestro. Éste le aconseja mejor un trabajo sobre el movimiento obrero durante la primera mitad del siglo XIX.

Para Michelle Perrot, Ernest Labrousse encarna el deseo de rigor, el deseo de superar el impresionismo demasiado habitual de la disciplina histórica: «En Labrousse, había el deseo de reencontrar una causalidad, leyes, lo que estaba a la vez en la línea positivista y marxista»[37]. Desde tal perspectiva, los historiadores labroussianos no podían dejar de ser muy receptivos al fenómeno estructuralista y al reto antropológico de fines de los años cincuenta. Están en territorio conocido al leer a Lévi-Strauss, en una búsqueda similar de invariantes, aunque su objeto sea por naturaleza diferente: «Hay en Lévi-Strauss una frase que yo reproduje en mi tesis *Les Ouvriers en grève, France (1871-1890)*, al comienzo de la parte que se titula "Structures", y que viene a decir que cuando hay leyes en alguna parte, debe haberlas en todas, frase esencial para las ciencias humanas»[38].

---

[34] P. VILAR, *La Catalogne dans l'Espagne moderne. Recherches sur les fondements économiques des structures nationales*, SEVPEN, 1962.

[35] Pierre Vilar, entrevista con el autor.

[36] M. PERROT, *Essais d'ego-histoire*, Gallimard, 1987, p. 277.

[37] Michelle Perrot, entrevista con el autor.

[38] *Ibid.*

La trayectoria estructuralista va a tener una prolongación incluso más directa con la comunicación que hace Jean-Pierre Vernant en el coloquio de Cerisy en 1959. Procedente de la filosofía, Jean-Pierre Vernant, agregado de filosofía en 1937, llega tardíamente a Grecia, en 1948, pero ya no abandona este campo de investigación para convertirse en helenista. Discípulo de Louis Gernet y de Ygnace Meyerson, Jean-Pierre Vernant reconoce al trío Émile Benveniste / Georges Dumézil / Claude Lévi-Strauss como sus otros maestros. Inscribe sus investigaciones en la perspectiva de una psicohistoria. Interesado por las formas mentales, lo que él llama «el hombre interior», se pregunta sobre el trabajo, el pensamiento técnico, la percepción de las categorías de espacio y tiempo en la imaginación y el imaginario de la Grecia arcaica y clásica: «El hombre es lo simbólico. La vida social no funciona más que a través de sistemas simbólicos y en este sentido soy radicalmente estructuralista»[39].

Inmediatamente después de la aparición de *Antropología estructural*, pues, Jean-Pierre Vernant presenta una comunicación en Cerisy sobre la estructura en el mito hesiódico de las razas. Este estudio apareció poco después[40]. Tiene una intención estructural explícita, y se vio doblemente fecundado por las discusiones que Jean-Pierre Vernant mantuvo con Georges Dumézil alrededor de la noción de trifuncionalidad y por la revolución que Lévi-Strauss llevó a cabo en su estudio de los mitos amerindios.

Intenta aplicar su matriz de análisis a los mitos griegos y efectúa un desplazamiento metodológico fundamental, abriendo el camino a toda una fecunda escuela que se agrupa a su alrededor y va a fundar una antropología histórica de la Grecia antigua. Para arrojar luz sobre la obra que analiza, no procede al estilo de los helenistas clásicos, con una investigación sobre la datación de las tradiciones identificadas, sino que se ocupa de explicar las articulaciones fundamentales y el código en los que se basa el mito a estudiar. Este mito de las razas abre el poema de Hesíodo *Los trabajos y los días*: aparece como una teogonía que relata cómo el orden arcaico de Grecia se explica por las batallas sucesivas entre las generaciones divinas, hasta que Zeus se apodera de la realeza para instaurar un orden inmutable. El relato de Hesíodo se presenta entonces con una forma cronológica, la de la sucesión de las razas de oro, de plata, de bronce, de hierro, tras la de los héroes.

---

[39] Jean-Pierre Vernant, entrevista con el autor.

[40] *Id.*, «Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale». *Revue de l'Histoire des Religions*, 1960, pp. 21-54.

Jean-Pierre Vernant efectúa sobre este mito una reducción y un desplazamiento. Considera en primer lugar que estas cinco edades corresponden de hecho a la tripartición funcional «cuya influencia sobre el pensamiento religioso de los indoeuropeos ha mostrado Georges Dumézil»[41]. El esquema tripartito es entonces el marco de pensamiento en el que Hesíodo ha reinterpretado el mito de las razas. Pero sobre todo retoma el binarismo, el esquema de oposiciones lévistraussiano para demostrar que el tiempo en el mito hesiódico de las razas no se desarrolla según una sucesión cronológica, sino según «un sistema de antinomias»[42]. En cada edad se repite una estructura binaria que enfrenta a la *diké* (la justicia) y la *hybris* (la desmesura). El relato de Hesíodo responde en este plano a un deseo dialéctico respecto a su hermano, el agricultor Perses, al que se dirige para predicarle el trabajo como destino y el respeto de la *diké*; lección que vale para todas las categorías sociales de la sociedad griega.

Esta demostración no fue posible más que gracias a una reorganización por parte de Jean-Pierre Vernant del material mítico con el fin de hacer aparecer los principios fundamentales en acción en el discurso mítico de Hesíodo: «A la oposición *diké/hybris* le pone melodía, música, la organización tripartita funcional de tipo dumézilia-no»[43]. Jean-Pierre Vernant ve en este mito fundador de Hesíodo un alegato a favor de la justicia, necesario porque se sitúa en un periodo de transición en el que los griegos están a la búsqueda de lo que es justo y de lo que no lo es, en el que las antiguas formas de la *diké* ya no caen por su propio peso.

Sin embargo no cae en una aproximación puramente formalista o acrónica, puesto que vincula este mito con una situación geopolítica concreta en la que este mito se sitúa como «el presagio de un universo en el que la ley de la *polis*, el *nomos* político será el elemento fundamental»[44]. Consigue entonces una correlación entre el análisis del discurso mítico y el contexto histórico-social que le ha proporcionado valor de síntoma, y concilia así la historia (la génesis) y la estructura. Más tarde, sin embargo, a partir de las críticas que recibió, volverá sobre la insistencia en la trifuncionalidad en la estructura interna del relato: «Ya no diría trifuncionalidad, puesto que si bien funciona para las dos primeras edades (oro y plata), que representan bien a la soberanía, y la raza de bronce y de los héroes la guerra, no sucede lo

[41] J.-P. Vernant, en *Genèse et structure*, Mouton, 1965 (1959).

[42] *Id.*, «Le mythe hésiodique des races» [1960], en *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, t. 1, 1971, p. 21 [ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel, 1974].

[43] *Id.*, entrevista con el autor.

[44] *Ibid.*

mismo con la edad de hierro, que es más compleja que la tercera función de producción. Es de hecho el tiempo de Hesíodo, por lo tanto, no es un tópico»[45]. Así pues, Jean-Pierre Vernant tuvo que reintroducir por lo tanto, la historicidad en su análisis del relato hesiódico de las razas, considerando la quinta edad en la sucesión cronológica de las otras cuatro. Confiesa por lo tanto haber ido demasiado lejos en la estructuralización de la mirada histórica, pero ello no le hubiera impedido dialectizar, gracias a su reorganización del relato hesiódico, la dicotomía *diké/hybris*, justicia/desmesura, esencial en el análisis de las categorías de pensamiento de la Grecia arcaica.

La consagración de Lévi-Strauss

Cuando el 5 de enero de 1960 Lévi-Strauss pronuncia su lección inaugural en el Collège de France, se cierra un capítulo, el de la época heroica del estructuralismo, y se abren amplias perspectivas para el triunfo intelectual del paradigma. La entrada del que encarna entonces el rigor del programa científico estructuralista en el Collège de France simboliza el éxito de éste, un reconocimiento oficial de la fecundidad de la efervescencia en curso que recibe por lo tanto una consagración decisiva en las lindes de los años sesenta.

Es también el momento en que esta venerable institución realiza una pequeña revolución interna, creando por primera vez una cátedra de antropología social. Es cierto que Marcel Mauss había enseñado en el Collège, pero si bien enseñaba antropología era de hecho en una cátedra de sociología.

En su lección inaugural, Lévi-Strauss define su proyecto en la filiación de Ferdinand de Saussure cuando éste hablaba de semiología. El verdadero objeto de esta antropología social cubre un campo vastísimo, el de la vida de los signos en el seno de la sociedad. Reconoce claramente su deuda con una lingüística estructural a la que moviliza en su proyecto antropológico como base sólida de su cientificidad. La generalidad de su programa se expresa sobre todo en la doble preocupación de no permitirse desconectar de lo social, de las realidades, en beneficio de la naturaleza simbólica de su objeto: «La antropología social [...] no separa cultura material y cultura espiritual»[46]. Por otra parte, reconoce en el horizonte neuronal el lugar en el que se esconde la clave a descubrir para comprender los verdaderos resortes

[45] *Ibid.*

[46] C. Lévi-Strauss, «Leçon inaugurale au Collège de France», 5 de enero de 1960 [reimp. en: *Anthropologie structurale deux*, cit., p. 20].

del universo simbólico: «El surgimiento de la cultura seguirá siendo un misterio para el hombre hasta que no consiga determinar, en el nivel biológico, las modificaciones de estructura y de funcionamiento del cerebro»[47].

Más allá de esta pretensión científica, esta lección participa también de un momento particular de la conciencia histórica francesa o de «la mala conciencia occidental. Claude Lévi-Strauss habría orquestado de forma pasmosa ese gran tema del sentimentalismo tercermundista, y la barca estructural se verá impulsada por el viento tercermundista»[48]. El final del discurso de su lección inaugural ilustra bien la apreciación de Pierre Nora. Declara, en efecto, en este recinto tan poco viciado en el que sus propósitos tienen un cierto olor a azufre: «Ustedes me permitirán, queridos colegas, que tras haber rendido homenaje a los maestros de la antropología social al comienzo de esta lección, mis últimas palabras sean para esos salvajes cuya oscura tenacidad nos ofrece todavía el medio de asignar a los hechos humanos sus verdaderas dimensiones: hombres y mujeres que, en el instante en que estoy hablando, a miles de kilómetros de aquí, en alguna sabana consumida por el fuego de las rozas o en una selva chorreante de lluvia, vuelven al campamento para compartir una magra pitanza, y evocar juntos a sus dioses»[49]. Lévi-Strauss remata este hermoso recuerdo de su experiencia de campo con los votos de ser en el Collège de France a la vez alumno y testigo de estos indios de los trópicos, condenados a la extinción por nuestra civilización, el último de los mohicanos.

Si bien el Collège de France representa la consagración suprema para Claude Lévi-Strauss, puede ser un espejismo, puesto que los verdaderos equipos de investigación están sobre todo en el seno de la Universidad, y el Collège por sí mismo no permite salir del aislamiento, hacer escuela. No es el caso de Lévi-Strauss, que enseguida monta un laboratorio de antropología social, dependiente a la vez del CNRS, del Collège de France y de la EPHE. Inmediatamente se ve rodeado de todo un colectivo de investigadores que se beneficia del prestigio que representa el Collège de France. Es consciente de que para la realización de un programa tan ambicioso, hay que dotarse de bases institucionales sólidas.

En este marco funda en 1961 una nueva revista, *L'Homme*, para proporcionar a Francia una revista profesional de antropología a la altura de *Man* en Inglaterra o de *American Anthropologist* en los

---

[47] C. LÉVI-STRAUSS, «Leçon inaugurale au Collège de France», 5 de enero de 1960 [reimp. en: *Anthropologie structurale deux*, cit., p. 24].

[48] Pierre Nora, entrevista con el autor.

[49] C. LÉVI-STRAUSS, «Leçon inaugurale au Collège de France», 5 de enero de 1969 [reimp. en: *Anthropologie structurale deux*, cit., p. 20].

Estados Unidos. Los dos codirectores que elige Lévi-Strauss dejan ver claramente la ambición del proyecto científico que tiene la antropología estructural, y el programa en el que se apoya. Para lanzar *L'Homme* se encuentran al lado de Lévi-Strauss otros dos profesores del Collège de France: Émile Benveniste representa la lingüística estructural en la que se apoya decididamente la obra de Lévi-Strauss como modelo de cientificidad; y Pierre Gourou, geógrafo especialista en los trópicos, representa perfectamente la antigua vitalidad de la escuela geográfica francesa en la tradición vidaliana. A este respecto, Lévi-Strauss vuelve a lanzar una OPA –ya intentada por los durkheimianos a comienzos de siglo– sobre una escuela geográfica que había perdido gas, habiendo vinculado su destino al de los historiadores de la escuela de los *Annales*. Lévi-Strauss, considerando que el equipo era demasiado «club Collège de France», amplía rápidamente la dirección de la revista acudiendo a André Leroi-Gourhan, Georges-Henri Rivière y André-Georges Haudricourt. Este equipo es muy significativo por sus ausencias, especialmente la de los historiadores, cuyo trabajo sin embargo estaba acercándose especialmente al proyecto antropológico tras el nacimiento de *Annales*. La respuesta que da Lévi-Strauss es significativa de las posturas intelectuales que separan a ambas disciplinas: «En 1960, la historia y la etnología, que se han acercado tanto, estaban, por decirlo así, en una competencia para captar la atención del público»[50].

El mismo año, las conversaciones con Georges Charbonnier dan una idea de la ambición de su programa y de la metamorfosis que espera de las ciencias humanas en general, que deben inspirarse en las ciencias de la naturaleza hasta identificarse con ellas: «Se puede decir que la etnología es una ciencia natural o que aspira a constituirse siguiendo el ejemplo de las ciencias naturales»[51].

Pasar el Rubicón y encontrarse en el campo de las ciencias naturales presupone toda una relación con el progreso, con la historia y con el hombre que pretende reducirlos para hacer prevalecer una modelización casi mecánica en el marco de un enfriamiento de la temporalidad y de una significación que escapa al individuo y se construye a partir de un tiempo lógico, a sus espaldas. Este reto estructuralista lanzado desde el lado de las ciencias humanas no carece de grandeza. A lo largo de los años cincuenta, había mostrado con brillantez su fecundidad, adueñándose de todas las figuras de la alteridad. Armado con sus promesas, este programa va a conocer pronto el tiempo de la floración, los años sesenta.

---

[50] C. Lévi-Strauss, *De près et de loin, cit.*, p. 96.

[51] C. Lévi-Strauss, en G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss* [1961], 10/18, 1969, p. 181.

II

LOS AÑOS SESENTA.
1963-1966: LA *BELLE ÉPOQUE*

22

LA SORBONA DISCUTIDA: QUERELLA DE ANTIGUOS Y MODERNOS

La vieja Sorbona, en el umbral de los años sesenta, se beneficia de un reinado exclusivo sobre la ciudad de la mente. Su dominación no se presta demasiado a la discusión de su orientación. En el terreno literario, gestiona la herencia de un método que se presenta como riguroso y moderno en el siglo XIX, por su deseo de precisión histórica y filológica. Pero la erudición universitaria, amparándose en esta ruptura ya antigua, permaneció sorda al desafío epistemológico que comienza a manifestarse en los años cincuenta. La ola estructuralista va a hacerse oír frente al positivismo triunfante y al atomismo de su método, bajo la forma de una auténtica guerra de trincheras contra los mandarines, utilizando como arma de combate la construcción de modelos más recientes de cientificidad, de inspiración holística.

Estos combates tuvieron su punto clave en mayo de 1968 con el hundimiento del viejo edificio. El peso de la Sorbona suponía la marginación de los discrepantes y los llevaba a buscar apoyos, puntos de sutura, alianzas nuevas entre disciplinas, a la definición de un ambicioso programa y de un lectorado/electorado lo más amplio posible para rodear, apartar y negar a los mandarines instalados. A este respecto, en el plano institucional, «la lingüística estructuralista se presentaba como la protesta y la modernidad frente al modelo dominante»[1]. Este último relegaba la reflexión sobre la lengua a un papel completamente secundario, por no decir primario, puesto que esta dimensión estaba reducida a la adquisición del lenguaje en las clases de la escuela elemental. Una vez considerado como adquirido el dominio de la lengua, se podía tener acceso a la coronación con el estudio propia-

[1] Alain Boissinot, entrevista con el autor.

mente letrado, separado de sus mecanismos de funcionamiento, dependiente de consideraciones puramente estéticas. Existía entonces una separación radical entre un conocimiento lingüístico, que se podía adquirir cuando uno se iniciaba en las lenguas extranjeras y que servía de simple herramienta técnica, y la nobleza resultante del baño literario, puro producto del genio creador: «En la organización tradicional de los estudios literarios, el trabajo sobre la lengua estaba en una situación dependiente, subalterna respecto al trabajo sobre el texto literario»[2].

La vuelta de André Martinet

La única excepción notable en la venerable institución sorbonense era el curso de lingüística general de André Martinet, que, al volver de los Estados Unidos en 1955 con fama internacional, resultaba sospechoso, simplemente tolerado por las humanidades clásicas que de entrada lo confinaron en un pequeño reducto, donde pensaban que sería olvidado. Ve cómo se le encarga un curso en el antiguo instituto de lingüística en una pequeña aula en la que sólo cabía una treintena de alumnos. La demanda pronto supera este estrechísimo marco, e inmediatamente André Martinet tiene que dirigir unas treinta tesis de africanistas que buscaban los medios para describir sus lenguas. Como no se podían derribar los muros, las autoridades universitarias deben asignar cada año a André Martinet una sala más espaciosa, y su recorrido dentro de los muros de la Sorbona refleja perfectamente el entusiasmo creciente por la lingüística en estos años sesenta. Al año siguiente se le da el aula Guizot, que sólo le sirve durante dos años. En 1960, da clase en el aula Descartes, donde caben hasta cuatrocientos estudiantes: «En 1967, el aula Descartes era demasiado pequeña, y me dan Richelieu, donde con los anexos se pueden meter hasta seiscientas personas»[3].

¡El aula Richelieu es la consagración! Aunque Martinet se queja como si fuese una carga inhumana, su curso se convierte en el paso obligado del semiólogo moderno, tanto más cuanto que, además de sus cualidades pedagógicas unánimemente reconocidas, era una excepción en Francia. Todo un público estudiantil encuentra allí las armas de la crítica antimandarinal que va a desarrollarse a lo largo de los años sesenta: «Somos jóvenes, estamos contra los antiguos, y el movimiento de vanguardia resulta ser el estructuralismo, así que venga

---

[2] Alain Boissinot, entrevista con el autor.
[3] André Martinet, entrevista con el autor.

el estructuralismo»[4]. El programa estructuralista desempeña, para la joven generación, un papel erosionante y se erige como moral provisional, a la manera de Descartes.

En esta protesta antimandarinal, el blanco de los ataques se concentra también en todas las formas de psicologismo vago de los especialistas de la historia tradicional, «auténtica viruela de la Universidad francesa y no sólo entre los especialistas en literatura, sino entre los filósofos»[5].

Un innovador aislado: Jean-Claude Chevalier

Joven ayudante de gramática francesa, Jean-Claude Chevalier lee su tesis en 1968, *La Notion de complément chez les grammairiens*[6]. Introduce prudentemente en el prefacio el término epistemología, entre comillas, como si emplease una palabra todavía dudosa en su medio. Vuelve a aparecer en esta tesis la idea central del periodo, la de corte. Esta euforia contestataria que Jean-Claude Chevalier recuerda como un «placer higiénico»[7] se correspondía en el plano teórico con una búsqueda de ruptura conceptual, de apertura de un campo nuevo. Este pensamiento de la ruptura va a llevar a valorar cortes anteriores. Jean-Claude Chevalier descubre así una discontinuidad en el horizonte de 1750 en los gramáticos que no empleaban hasta entonces más que la palabra origen y van a utilizar en lo sucesivo la noción de complemento: Se pasa de un sistema morfológico a un sistema semántico de la sintaxis, lo que representa un cambio considerable»[8].

Jean-Claude Chevalier, sin embargo, no tenía en esa época la impresión de ser un innovador, le parecía que había realizado un honrado trabajo de gramática histórica. Sólo a sus espaldas se podía leer aquí la misma reflexión epistemológica que en un Louis Althusser o un Michel Foucault. Desde este momento, Julia Kristeva señala en *Critique* el trabajo de Jean-Claude Chevalier como una pieza esencial en el dispositivo del corte que se apodera de todo el campo intelectual vanguardista.

Todorov enfrentado a la nada

Si se exceptúa el enclave de Martinet que se limita a enseñar la forma de funcionamiento de la lengua, la reflexión sobre la literatura

---

4 Jean-Claude Chevalier, entrevista con el autor.

5 *Ibid.*

6 J.-C. Chevalier, *La Notion de complément chez les grammairiens*, Droz, 1968.

7 Jean-Claude Chevalier, entrevista con el autor.

8 *Ibid.*

a partir de los nuevos métodos de la lingüística estructural está totalmente ausente de la Sorbona. El desconcierto que experimenta el joven búlgaro Tzvetan Todorov a su llegada a Francia en 1963 es un buen ejemplo de ello.

Procedente de la Universidad de Sofía, tras haber acabado su ciclo universitario, Todorov buscaba en París un marco institucional para desarrollar una investigación sobre lo que llamaba ya teoría de la literatura, es decir, una reflexión sobre el objeto literario que no parta de elementos exógenos a él, psicológicos o sociológicos. Lo mismo que buscar una aguja en un pajar. Provisto de una recomendación del decano de la Universidad de letras de Sofía, seguro de obtener una respuesta positiva, contacta con el decano de la Sorbona para informarse de lo que se hacía allí en ese campo: «Me miró como si yo viniese de otro planeta, y de forma muy fría me dijo que no se hacía teoría literaria en su facultad y que ni hablar de hacerla»[9]. Desconcertado, Todorov piensa que no le ha entendido bien y pregunta si, a falta de eso, habría un ciclo de formación en estilística, pero el decano quiere que precise en qué lengua. El diálogo de sordos prosigue y Todorov siente un malestar creciente, puesto que «yo no podía decirle que estilística del francés, puesto que farfullaba ante él en un francés dudoso. Me hubiera respondido que antes estudiase el idioma»[10]. Se trataba evidentemente de estilística general, y el decano de la Sorbona reitera a Todorov la inexistencia de tal campo de investigación.

Sólo por un cúmulo de circunstancias totalmente fortuitas Todorov va a acabar su reflexión parisina sobre lo que se llamará la poética. Habiendo establecido un contacto agradable con la directora de la biblioteca de la Sorbona gracias a una recomendación de su padre, a su vez bibliotecario en Sofía, Todorov comienza por consolarse sumergiéndose en los libros. Esta bibliotecaria le habla de los trabajos de su sobrino, que quizá podía iniciarlo en los circuitos de la modernidad parisina. Todorov se encuentra con el sobrino, un ayudante de psicología en la Sorbona, François Jodelet. Éste le dice que conoce a otro ayudante de la Sorbona que trabaja en el campo de la literatura, un tal Gérard Genette: «Así conocí a Genette. Inmediatamente comprendió lo que yo buscaba y me informó de alguien que trabajaba en ese sentido: Roland Barthes, y que había que seguir su seminario»[11].

---

[9] Tzvetan Todorov, entrevista con el autor.
[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*

La formación anglicista en la Sorbona permitía conocer el estruc-
alismo. Así llega Marina Yaguello al instituto de inglés en 1963, en
nomento en que es nombrado Antoine Culioli, que era hasta enton-
s ayudante en Nancy. El trabajo de Culioli sobre el antiguo inglés
a variación de las vocales permitía acceder no sólo a una vía sin-
ónica, sino «completamente estructuralista en el sentido en que
ando una vocal se mueve, se lleva a todo el sistema con ella»[12].

Pero esta formación lingüística no se dirige a la masa de estu-
ıntes que se matriculan en letras francesas en la Sorbona, y es resul-
lo del mayor de los azares que Françoise Gadet, matriculada en
ras, profundamente insatisfecha de lo que se enseñaba entonces
literatura, asista a un curso de Antoine Culioli. Asiste para tomar
untes del curso para un compañero que no podía asistir, y para ella
una revelación: «Me dije: aquí hay verdadero rigor, exigencia»[13].
ı el nivel de licenciatura en letras, elige un título de lingüística,
elve a encontrarse con Martinet y deriva de la literatura a la lin-
ística estructural. Para Françoise Gadet, el estructuralismo es la
ección del rigor: «Cuando se ha vivido la atmósfera de la Sorbona
los años sesenta, se percibe que no había otros sitios a los que ir.
ıando se ha visto hasta qué punto era un cementerio, se comprende
estusiasmo por el estructuralismo»[14].

Los profesores de literatura de la época eran entre otros Gérard
ıstex, Frédéric Deloffre, Marie-Jeanne Durry, poetisa y especialista
Apollinaire, Charles Dédéyan, príncipe armenio que enseñaba lite-
tura comparada, todos profesores concienzudos, pero que vaciaban
ı aula en un solo curso: «Yo lo he vivido con el curso de Dédéyan,
ıbía cincuenta personas el primer curso y tres el segundo»[15], cuenta
ıilippe Hamon, que también eligió, como muchos de su generación,
lingüística a mediados de los años sesenta: «Era la primera vez que
ıa ciencia llamada humana podía alcanzar una especie de rigor: era
ı discurso claro, demostrable, reiterable, reproducible»[16]. Esta insa-
sfacción ante los estudios literarios también es intensamente sentida
or Élisabeth Roudinesco, que comienza sus estudios de letras en
Sorbona en 1964. Pronto se ve enfrentada al hecho de que sus inte-
ses no tienen ninguna prolongación en la enseñanza que recibe:
Cuando se era de letras, la discrepancia era: ¿has leído lo último de

[12] Marina Yaguello, entrevista con el autor.
[13] Françoise Gadet, entrevista con el autor.
[14] *Ibid.*
[15] Philippe Hamon, entrevista con el autor.
[16] *Ibid.*

Barthes? Había dos campos. En las otras partes nos enseñaban tonterías»[17]. Existía entonces en letras, en la Sorbona, un corte muy marcado entre dos lenguajes, dos tipos de centros de interés, un foso creciente entre los docentes y su público estudiantil, fuente de muchas frustraciones pero también de acumulación de pólvora que no va a tardar en explotar. Este estado de insatisfacción, por otra parte, no es propio solamente de los estudiantes de literatura; es compartido por los filósofos: «La Sorbona es el vacío absoluto», cuenta François Ewald[18], insatisfecho con sus profesores de la época, con Raymond Aron que oponía una sonrisa sardónica y altanera a la *Crítica de la razón dialéctica* de Jean-Paul Sartre.

El sentimiento de vacío cósmico es tal que François Ewald concibe incluso, con su amigo François George, el proyecto, que no llegará a lanzar, de *Les cahiers pour l'époché* según el modelo de *Cahiers pour l'analyse*. Tenían que traducir un sentimiento de fin de la historia, la expresión de un mundo crepuscular que se corresponde totalmente con la nueva sensibilidad estructuralista con la que se relaciona en seguida, puesto que conocía a los de Ulm de *Cahiers pour l'analyse* y sigue en la Sorbona los cursos de uno de ellos, Jacques-Alain Miller, así como de Lacan: «A este respecto, soy un hijo del estructuralismo. Fui educado leyendo a Bachelard, Canguilhem, la epistemología francesa»[19].

El dinamismo de las ciencias sociales, su auténtica explosión en estos años sesenta responden por lo tanto a una profunda esperanza. ¿Podemos por ello discernir en el fenómeno de captación del que van a ser objeto por parte de literatos, historiadores, filósofos, la expresión de una crisis infantil de crecimiento de unas ciencias ansiosas de institucionalización, buscando vestirse con los hábitos más rigurosos? «Yo hablaría más bien de enfermedad senil de las ciencias sociales, porque no veo en qué pueden ser inaugurales», responde Roger-Pol Droit[20], que ve en la ambición estructuralista el punto de acmé de un durkheimismo proseguido por la sociología y la antropología, y que sólo tardíamente, en la lingüística de los años treinta, con un cuarto de siglo de retraso, encontraría un instrumento de objetivación: «Se trata más bien de una historia tardía en la que las ciencias sociales han encontrado probablemente algo para expresar su modernidad»[21]. Sin duda se puede poner en relación este deseo de renovación con una exigencia durkheimiana más antigua, pero en la medida en que esta

---

[17] Élisabeth Roudinesco, entrevista con el autor.
[18] François Ewald, entrevista con el autor.
[19] *Ibid.*
[20] Roger-Pol Droit, entrevista con el autor.
[21] *Ibid.*

tradición no tuvo más que un éxito parcial, su programa renovado por la lingüística se presenta como la bandera de la modernización frente a una Sorbona que en lo esencial sigue insensible al cambio.

Los focos de la modernidad

En el curso de los años sesenta se asiste a una especial efervescencia como estrategia de superación de la institución universitaria central. La innovación viene de la periferia; rodea París en la provincia o se implanta en los enclaves marginales de la capital: «Esta universidad es incapaz de hacer algo nuevo en su seno»[22]. El filósofo Cournot constataba ya en el segundo Imperio que Francia había estado dotada de una universidad floreciente hasta el Renacimiento, del que tuvo que surgir la reforma que finalmente supuso el desarrollo de las universidades del norte de Europa. Luego, para sacudir el *habitus* del *Homo academicus*, fue necesario crear cada vez una institución nueva: el Collège de France, las ENS, la EPHE, el CNRS... Lo que se produce en los años sesenta retoma entonces esta herencia que obliga a hacer la revolución para conseguir reformar el sistema. Incluso en el apogeo del paradigma estructuralista, el ruido orquestado por las estructuras de la edición, las revistas, la prensa, no debe hacer olvidar que la institución tradicional sigue ocupando la posición principal de legitimidad: «El estructuralismo nunca reinó, sería erróneo decirlo y especialmente en el campo de la literatura»[23].

Sin embargo, toda una investigación rompedora va a encontrar marcos institucionales para poner en común un intenso trabajo con una orientación nueva. Cada vez más radicalmente se sustituye la búsqueda de la génesis por la estructuralidad del texto, la función sustituye a la noción de obra, y en el análisis literario se retoma la perspectiva de los formalistas rusos alrededor del concepto de inmanencia. Un mismo programa reúne investigaciones diversas que tienen en común apoyarse en el modelo lingüístico para a la vez revocar el papel hasta entonces principal del sujeto creador y también para dar primacía a la totalidad estructural del texto, cuya racionalidad interna debe escapar a la subjetividad del autor, puesto que se enuncia a sus espaldas. La función crítica, en nombre de la lógica o la estética, tiende a fundirse en una intención esencialmente descriptiva de la obra literaria en el seno de una puesta en relación de los diversos niveles de semejanza y oposición, es decir, en un trabajo propiamente lin-

---

[22] Sylvain Auroux, entrevista con el autor.
[23] Gérard Genette, entrevista con el autor.

güístico. El decenio que comienza en 1960 es por lo tanto un momento de ebullición especialmente intenso en Francia, «donde se descubre con fascinación el modelo lingüístico (principalmente estructuralista) y su esfuerzo metodológico»[24].

Uno de los principales lugares de esta renovación estructuralista es Estrasburgo y tiene como maestro de obras a un profesor de filología románica, Georges Straka. Amigo de Greimas, publica sobre todo trabajos de semiótica en una revista que tira un millar de ejemplares distribuidos por Klincksieck, *Les Travaux de linguistique et de littérature* (Tralili), creada en 1963. Straka organiza coloquios, reúne lingüistas franceses y extranjeros en Estrasburgo y da a conocer sus investigaciones gracias al apoyo editorial de Klincksieck, y a la proyección de una universidad, la de Estrasburgo, que ya había asistido en 1929 a la gran revolución historiográfica de los *Annales*.

El otro foco de innovaciones, de convergencias, es la facultad de Besançon. Las razones de la vitalidad de este centro universitario son totalmente contingentes; tienen que ver simplemente con el hecho de que los más jóvenes se ven obligados a tomar el bastón de peregrino hacia una universidad excéntrica, y Besançon es un lugar especialmente lejano, encerrado. Allí van a encontrarse jóvenes investigadores condenados a trabajar juntos: Bernard Quémada, Georges Matoré, Henri Mitterand, Louis Hay... Aquí, la orientación es deliberadamente interdisciplinar, se construyen puentes entre los docentes de la facultad de letras y de ciencias para aplicar los métodos de laboratorio en las ciencias humanas: «El diálogo interdisciplinar estaba por todas partes, en el tren, en los restaurantes. Henri Mitterand, que siempre tuvo una mente práctica, decía que se debían publicar *Los cuadernos del* [tren] *rápido 59*, y que serían de un nivel superior al de la mayoría de las revistas institucionalizadas»[25]. Había una avidez por aprender, por adherirse a la modernidad, propia de una joven generación entusiasta en este centro de intercambios de Besançon: «Lo que nos interesaba eran todas las cosas nuevas que llegaban»[26]. Las obras de Barthes, de Greimas, de Lévi-Strauss, recibían aquí una acogida especialmente entusiasta en esta época de alta tensión intelectual. Al lado del germanista Louis Hay, está en esta joven universidad el gramático y filólogo Henri Mitterand, que recuerda como un momento fundamental el de la aparición de la tesis de Jean Dubois, *Le Vocabulaire politique et social en France de 1849 à 1872* (Larousse, 1962). Esta tesis iniciaba a toda una generación en la búsqueda de un paralelo, de

---

[24] PH. HAMON, *Les sciences du langage en France au XXe siècle*, B. Pottier (dir.), SELAF, 1980, p. 289.

[25] Louis Hay, entrevista con el autor.

[26] *Ibid.*

una correspondencia de las estructuras del discurso, más allá de las estructuras de clases y de las estructuras de vocabulario. El dinamismo de Besançon permite a esta universidad salir del encierro y, antes de convertirse en un centro de emigración, fue un polo de reunión donde parisinos y extranjeros, toda una parentela intelectual, se citaban, superando así la dispersión geográfica existente entre un Jean-Claude Chevalier que estaba en Lille, Jean Dubois en Ruán y luego en París, Greimas en Poitiers...

Evidentemente, los matices son muchos entre las investigaciones de cada uno de ellos. Barthes, la gran referencia de la época, se interesaba sobre todo por el funcionamiento de los códigos en juego en una obra, mientras que Greimas tenía como pretensión encontrar tras el texto la sistemática que ordena la forma de funcionamiento de la mente humana. Pero, más allá de las diferencias, estaba «esa posición del crítico como explorador de la inmanencia»[27], noción procedente de Knud Togeby, discípulo de Louis Hjelmslev, profesor en Copenhague: aquél había publicado en 1965 *Les Structures immanentes de la langue française*, término que se convirtió en el punto de reunión de toda una joven generación de la nueva crítica.

Decididamente, el este de Francia está de gala y el viento sopla fuerte, puesto que Nancy se convierte también, a partir de 1960, en un centro dinámico de investigación, con la creación por Bernard Pottier de una *Société de traduction automatique* que atrae a científicos y lingüistas, desde 1961, en un coloquio dedicado a este tema. Esta rama del análisis del lenguaje va a convertir a la lingüística a científicos profesionales. Es el caso, a comienzos de los años sesenta, de Maurice Gross, ingeniero del Laboratoire central de l'armement, adscrito al centro de cálculo: «No tenía la menor idea de qué era un lingüista. Ni siquiera sabía que existían»[28]. La traducción automática permite al ingeniero Maurice Gross convertirse en lingüista e ir en octubre de 1961 a Harvard, donde conoce a Noam Chomsky. El periodo es propicio para los grupos de trabajo, para una cierta abundancia de focos de investigación que tienden a llenar en la periferia el vacío del centro.

En estos comienzos de los años sesenta, el PCF es todavía una fuerza política influyente y son numerosos los intelectuales que militan en sus filas o se contentan con el papel de compañeros de viaje. Ahora bien, un lingüista comunista importante, Marcel Cohen, anima un grupo de investigación marxista en el que están la mayor parte de los lingüistas estructuralistas. Este grupo se reúne regularmente en

---

[27] Henri Mitterand, entrevista con el autor.

[28] M. Gross, en «La création de revues dans les années soixante», *Langue française* 63; J.-C. Chevalier, P. Encrevé, septiembre de 1984, p. 91.

sus casas, y alrededor de Marcel Cohen están Jean Dubois, Antoine Culioli, Henri Mitterand, André-Georges Haudricourt... Pero muy pronto tanto la evolución política como la concepción demasiado restrictiva del trabajo lingüístico de Marcel Cohen van a provocar una diáspora de los veteranos del grupo de investigación marxista: «Cohen tenía una idea del marxismo que era sociológica y durkheimiana. [...] Los americanos siempre fueron mal vistos por Marcel Cohen»[29]. En cuanto a André-Georges Haudricourt, aún reconociendo la importancia de este grupo, pone el acento en el carácter sectario de Cohen: «El bueno de Cohen era muy totalitario, para él estaba el Partido y los demás»[30]. La curiosidad del grupo se orienta hacia los formalistas rusos de los años veinte, la lingüística soviética, la de Vinogradov, en la perspectiva de construcción de una sociología del lenguaje que no coincidía con la ambición estructuralista. De ahí su desaparición bastante rápida, a pesar de su papel fundamental como lugar de encuentros fructíferos.

Una creciente efervescencia

Esta ebullición multiforme, verdadera explosión de curiosidad, no siempre encuentra la posibilidad de expresarse en la oficial Société de linguistique de Paris (SLP). Necesita otros canales de expresión, y para responder a este deseo se constituye en París en 1960 la Société d'études de la langue française (SELF), creada por tres oyentes de los cursos de Robert-Léon Wagner: Jean-Claude Chevalier, Jean Dubois y Henri Mitterand. Profesor en la EPHE, Robert-Léon Wagner desempeñó un papel decisivo en la difusión de la lingüística estructural en Francia. Medievalista, formado en la escuela filológica, fue el primero en dar a conocer a Benveniste, Jakobson, Hjelmslev en sus seminarios: «Desempeñó un papel fundamental»[31].

La SELF nació del encuentro de una necesidad y de la reacción a una observación sarcástica de Riffaterre, investigador en los Estados Unidos, muy decepcionado ante la biblioteca personal de Jean-Claude Chevalier. Este último decide entonces constituir un pequeño grupo de amigos para poner en común su descubrimientos. Cada mes, un pequeño grupo se reunía para escuchar las exposiciones de especialistas en semántica como Greimas, en lexicología como Guilbert o Dubois, en sintaxis como Chevalier o en estilística como Meschonnic,

---

[29] Jean Dubois, *ibid.*

[30] André-Georges Haudricourt, entrevista con el autor.

[31] Henri Mitterand, entrevista con el autor.

y los artículos aparecían poco después. Pronto este «comité de salud pública de pobres»[32] va a adquirir importancia. Si bien desaparece en 1968, no es por haber fracasado, sino al contrario, porque el papel de catalizador que tenía que cumplir era una fase ya superada por la amplitud del movimiento iniciado.

Entre los otros grupos del ambiente de los años sesenta, hay que mencionar el papel del Enseignement pour la recherche en anthropologie sociale (EPRAS) en los Hautes études, donde Greimas crea en 1966 durante dos-tres años una docencia experimental de tercer ciclo, ayudado por Oswald Ducrot y Christian Metz, y la creación en 1964 de la Association internationale de linguistique appliquée (AILA), cuyos seminarios llegarían a reunir hasta doscientas personas: «El seminario de Nancy en 1967 canalizaba a multitud de investigadores. El futuro equipo de Vincennes está allí casi al completo»[33].

Otro vivero de renovación era la VI sección de la EPHE, especialmente con el seminario de Roland Barthes, que en 1964 daba un curso sobre la cocina. Acababa de ser nombrado, en 1962, director de estudios de una investigación que se denominaba: «Sociología y semiología de los signos y los símbolos». Además de la actividad especialmente desbordante de los literatos, la obra de Lévi-Strauss desempeña también su estimulante papel de fermento de nuevas preguntas.

La publicación de *Antropología estructural* en 1958 tuvo una triple incidencia sobre este medio literario en ebullición[34]: la fecundidad del modelo fonológico en una de las disciplinas de las ciencias humanas, la lectura acrónica del mito de Edipo y la fórmula transformacional del mito. Dos años más tarde, en 1960, Lévi-Strauss interviene directamente en el campo literario con un artículo clamoroso y polémico sobre «La morfología del cuento de Vladimir Propp»[35]. Y en 1962 aparece su famoso estudio del soneto *Les Chats* de Baudelaire, escrito con Roman Jakobson, donde muestran que el soneto está totalmente dirigido por las posibilidades fonéticas de las que disponía Baudelaire[36]. Estas incursiones de Lévi-Strauss en el campo literario revelan la capacidad del método para abarcar un amplio dominio en nombre de una semiología general; son otras tantas confirma-

---

[32] *Ibid.*

[33] J.-C. Chevalier, P. Encrevé, *ibid.*, p. 97.

[34] Ph. Hamon, «Littérature», *Les Sciences su langage en France au XXe siècle*, B. Pottier (dir.), cit., p. 289.

[35] C. Lévi-Strauss, «La structure et la forme», *Cahiers de l'ISEA* 99 (marzo 1960), serie M. núm. 7 [reimp. en: *Anthropologie structurale deux*, cit].

[36] C. Lévi-Strauss y R. Jakobson, *L'Homme*, II, núm. 1, Mouton, enero/abril de 1962.

ciones, para los literatos recién convertidos a la lingüística, de la cientificidad y de las promesas de su programa.

En este año 1962, otra obra reafirma la orientación inmanentista de los innovadores literarios. Se trata de *Forme et signification*, de Jean Rousset, que coloca como exergo de la obra, en el subtítulo, el concepto de estructura[37]. En la filiación del pensamiento y de la escritura de Paul Valéry, que va a convertirse en la referencia literaria principal de una nueva estética, Jean Rousset retoma la idea de que la forma es fecunda en ideas: «Es la estructura de la obra la que inventa»[38]. Jean Rousset inscribe su trabajo crítico fuera de todo juicio subjetivo de la obra, para dedicarse mejor a descubrir las estructuras formales. Toma sus enseñanzas, que van a tener un lugar importante en el programa del estructuralismo literario, no de la lingüística, sino de una crítica literaria y de una reflexión sobre la retórica renovadas: Léo Spitzer, Gaëtan Picon... Toma de los estudios sobre la estilística alemana de Léo Spitzer una de las grandes ideas del estructuralismo en literatura en los años sesenta: el hecho de estudiar una obra aislada considerada como un organismo completo, captado en su coherencia interna, autosuficiente: «*Madame Bovary* constituye un organismo independiente, un absoluto, un conjunto que se comprende y se aclara por sí mismo»[39].

Jean Rousset rompe con una crítica que se presenta como algo más allá de la obra a través de la disolución de ésta en su contextualidad y su génesis, hasta el punto de que todo está allí, excepto la presencia de la propia obra. Esta restitución de la literalidad de la obra va a ser firmemente reivindicada frente a los defensores de la historia literaria tradicional. Las armas de esta nueva crítica van a ser buscadas en primer lugar en el psicoanálisis jungiano, en los arquetipos y el imaginario del autor, inspirándose ampliamente en las intuiciones de Gaston Bachelard, y luego en la crítica temática con Jean-Pierre Richard, y también en una sistematización de la reflexión sobre la temporalidad en Georges Poulet. Esta nueva crítica, en un segundo momento, va a buscar en la lingüística las armas que le van a permitir dotarse de un programa científico y riguroso.

---

[37] J. Rousset, *Forme et signification. Essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*, José Corti, 1962.

[38] *Ibid.*, ed. 1986, p. VII.

[39] *Ibid.*, p. XX.

23

1964: LA BRECHA PARA LA AVENTURA SEMIOLÓGICA

El año 1964 supone una ruptura en el reinado exclusivo de la Sorbona. La ebullición marginal, periférica, consigue su primera victoria gracias a la progresión espectacular en este ambiente de los años sesenta del número de estudiantes de letras y ciencias humanas, efecto del *baby-boom*.

En este año 1964 se crea la Universidad de Nanterre, y es la ocasión para que un buen número de estos innovadores ocupen una plaza universitaria a las puertas de París. Los lingüistas Bernard Pottier y Jean Dubois llegan entonces al corazón de la institución. Es el comienzo de un desplazamiento cada vez más acentuado, que lleva de los lugares periféricos como la EPHE a las facultades de letras. Ya perceptible en Estrasburgo y Besançon, el fenómeno adquiere una nueva amplitud en la región parisina. Es también la ocasión de un inicio de penetración institucional de una lingüística general que ya no está subordinada a un departamento de lengua o filología tradicional. Este éxito permite ampliar considerablemente el público de una lingüística que en ese momento se presenta como la preocupación común de todos aquellos que tienen que ver con el lenguaje, y por lo tanto ganar una enorme audiencia, más allá del estrecho campo de los especialistas.

Jean Dubois va a desempeñar un papel fundamental, tanto más cuanto que tiene una triple dedicación: editorial en Larousse, de profesor titular en una universidad parisina y en las comisiones de designación en el CNRS, posición que le ha permitido multiplicar los contactos con Louis Guilbert, Robert-Léon Wagner, Algirdas-Julien Greimas, Bernard Quémada... Así, puede dirigir trabajos de investigación, nombrar gente en el departamento de lingüística de Nanterre, y hacer numerarios a toda una generación de lingüistas especialistas

en francés. Por otra parte, mantiene una estrecha relación de amistad con Roland Barthes, que había conocido a su hermano Claude Dubois en el sanatorio antituberculoso. Más allá de las divergencias políticas o de formación –Bernard Pottier era de derechas e hispanista, mientras que Dubois era del PCF y de francés–, prevalecía un sentimiento de pertenencia a una comunidad de lingüistas estructuralistas: «Un día, Pottier vino a buscarnos diciendo que teníamos que ayudar, porque Martinet estaba en peligro en la Sorbona, y Dubois y yo fuimos a salvarlo»[1].

Jean Dubois dirigía dinámicos equipos de investigación donde se encontraban lingüistas como Claudine Normand, Jean-Baptiste Marcellesi, Denise Maldidier..., y logró convertir a la lingüística a especialistas en otras disciplinas. Es el caso de Joseph Sumpf, al que recluta como ayudante en Nanterre en 1967 en el departamento de lingüística para hacer sociolingüística. Trabajaba en sociología de la educación en el CNRS desde 1963, y en el Centre d'études sociologiques, bajo la dirección de Liliane Isambert. En aquel momento asistía al seminario de Pierre Naville en el que se discutía la necesidad de formalizar para tener acceso a la noción de estructura. En este seminario se encontraban, además de sociólogos, antropólogos como Claude Meillassoux y Colette Piot: «La noción de formalización en Naville es tributaria de Saussure y Piaget, pero no se puede decir que fuese su principal preocupación»[2].

El tema de investigación de Joseph Sumpf era estudiar la función de la asignatura de filosofía en el sistema escolar francés. Desde esta perspectiva, construye un corpus formado por un gran número de entrevistas y ejercicios, y acude a Jean Dubois para saber cómo analizar este material: «Jean Dubois me introdujo en la lingüística, la de Harris, y sobre esta base me reclutó para Nanterre»[3]. El estructuralismo se definía allí como un intento particular de analizar la masa documental, el conjunto de los signos, el conjunto de las huellas a partir de las cuales se debe encontrar una coherencia interna.

Es lo que Michel Foucault califica en 1965, ante un público tunecino, de «deixología», un análisis de las constricciones internas del texto como tal: «Se trata de encontrar el sistema de determinación del documento en tanto que documento»[4]. Esta «deixología» como nivel

---

[1] Joseph Sumpf, entrevista con el autor.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] M. Foucault, «Le structuralisme et l'analyse littéraire», *Mission culturelle française Information*, embajada de Francia en Túnez, 10 de abril-10 de mayo de 1987 (1965), grabaciones inéditas de dos conferencias de M. Foucault en el Club Tahar Haddad, p. 11, Centre Michel Foucault, Bibliothèque du Saulchoir.

esencial de las prácticas humanas fundamenta «la importancia metodológica, la importancia epistemológica, la importancia filosófica del estructuralismo»[5]. Una de las características de esta revolución es el cuestionamiento del corte tradicional entre lo que tiene que ver con la obra literaria, por una parte, clasificado y consagrado por la crítica, y el resto de los hechos de escritura, por otra. Toda huella es considerada dentro de una relación que hace de ella un documento completo. La obra desacralizada ya no es más que hecho de lenguaje, simple hábito de escritura sobre el que se añade otro hecho de escritura. En una economía discursiva semejante, las fronteras entre disciplinas se difuminan para dejar sitio al análisis estrictamente lingüístico. Éste, retomando los principios de base del saussurismo, hace prevalecer el análisis literario en su sincronía, en detrimento de una aproximación temporal. La obra ya no se ve como expresión de su época, sino como fragmento de espacio en la lógica interna de su modo de funcionamiento. Éste ya no se desvela a partir de relaciones de causalidad exógenas, contextuales, sino a partir de un campo de relaciones de contigüidad, sintagmáticas o paradigmáticas, que ya no implican relaciones de causalidad, sino de simple comunicación de los diversos códigos alrededor de un cierto número de polos.

COMMUNICATIONS 4: UN MANIFIESTO SEMIOLÓGICO

La difusión del modelo de la lingüística estructural en el campo literario se presenta como un programa futuro en este año 1964 en el número 4 de la revista *Communications*. Es la ocasión de que Tzvetan Todorov escriba su primer artículo en francés: «La description de la signification en littérature». Elabora aquí una estratigrafía de los niveles de análisis y distingue la distribución fonemática sobre la que el nivel del contenido no influye, y el plano gramatical, al que define como el de la forma del contenido y que desempeña un papel decisivo para el significado en literatura; en cuanto al nivel de la sustancia del contenido, depende de la semántica. La aproximación pretende ser radicalmente formalista, y si bien Todorov reconoce en la literatura huellas de otros sistemas significativos que derivan de la vida social o nacional, «el estudio de estos sistemas queda evidentemente fuera del análisis literario propiamente dicho»[6].

Claude Brémond se pregunta, por su parte, acerca de las promesas y los límites del análisis formal, a partir del caso concreto de la

---

[5] *Ibid.*

[6] T. TODOROV, «La description de la signification en littérature», *Communications*, núm. 4, Le Seuil, 1964, p. 36.

obra de Vladimir Propp *Morfología del cuento*. Apoyándose en Propp, defiende los fundamentos de una semiología autónoma del relato que debe sustituir los métodos de análisis de contenido tradicionales. A partir de un corpus de un centenar de cuentos rusos, Vladimir Propp transcribe cada cuento basándose en una lista de treinta y una funciones que permiten, según él, un resumen exhaustivo de las acciones de la totalidad de los cuentos del corpus estudiado. Claude Brémond defiende el método de análisis formal en sus pretensiones descriptivas contra los pormenores de los historiadores tradicionales de la literatura: «En su obsesión por resolver las cuestiones de filiación genética, olvidan que Darwin sólo es posible después de Linneo»[7].

El método de Propp es especialmente sugestivo para Claude Brémond, que se dedica a pensar sobre las condiciones de su generalización. Sin embargo, asume parte de las críticas formuladas en 1962 por Lévi-Strauss, y repudia el postulado finalista de Propp: éste lo lleva sin duda a una modelización más acabada del material estudiado, pero al precio del sacrificio de las partes frente al todo, de la reducción de los motivos del cuento a una función invariable. Claude Brémond preconiza una diferenciación de escalas de análisis para una aproximación metódica de la narración: por una parte el trabajo clasificatorio, el del estudio comparativo de las diversas formas de narratividad, y por otra la relación no de las formas entre sí, sino de «el estrato narrativo de un mensaje con los demás estratos de significación»[8].

En este número de *Communications* aparecen «Les éléments de sémiologie» de Roland Barthes, que son la traducción de un seminario que impulsa en la VI sección de la EPHE. Este artículo está destinado a un público de investigadores más amplio. Cambia entonces de estatuto y hace el papel de manifiesto para una nueva ciencia: la semiología. Esta presentación teórica se ofrece por otra parte como marco de las propias investigaciones de Barthes, puesto que al mismo tiempo redacta *Sistema de la moda*. Es el momento en que Barthes experimenta una auténtica «embriaguez metodológica»[9] y deja de lado su propia actividad de escritura en beneficio de una investigación que pretende ser obra científica. En esta tensión entre el semiólogo y el escritor, Roland Barthes se encuentra en este momento en lo más álgido de la negación de su naturaleza de escritor, de su subjetividad, sacrificada en nombre de la ciencia: «Hay dos fases en Roland Barthes. En la primera, creía en la necesidad y la posibilidad

---

7 C. BRÉMOND, «Le message narratif», *Communications*, núm. 4, Le Seuil, 1964, p. 5.
8 *Ibid.*, p. 31.
9 R. BARTHES, *Océaniques*, FR3, 27 de enero de 1988 (entrevista: 1970).

de hacer una ciencia del hombre. De la misma manera que las ciencias de la naturaleza se constituyeron en el siglo XIX, ¿acaso el siglo XX sería el de las ciencias del hombre?»[10].

«Les éléments de sémiologie», aparecidos en *Communications* número 4, ofrecen una exposición didáctica que presenta las enseñanzas saussurianas y hjelmslevianas con vistas a la construcción de esta ciencia nueva. Barthes retoma los pares saussurianos lengua/habla, significante/significado, sintagma/sistema, y se inscribe desde este punto de vista en una estricta ortodoxia estructuralista. Añade a estas dicotomías la redistribución hjelmsleviana de los términos de Saussure, es decir, la diferenciación de tres planos distintos: el esquema (la lengua en sentido saussuriano), la norma (la lengua como forma material), y el uso (la lengua como conjunto de costumbres de una sociedad dada). Esta trilogía permite a Hjelmslev formalizar radicalmente el concepto de lengua y sustituir la pareja saussuriana lengua/habla por el par esquema/uso.

Barthes retiene de esta revolución lingüística su alcance general para la construcción de una ciencia nueva, y a este respecto invierte la proposición saussuriana de una semiología como horizonte del desarrollo de la lingüística. Al contrario, define el programa de una semiología como subconjunto de la lingüística[11], y para mostrar su eficacia, invoca todos los esfuerzos realizados en las diversas disciplinas. Esta ciencia futura, por construir, la semiología, se presenta como la ciencia por excelencia de la sociedad en tanto que ésta significa: «El alcance sociológico del concepto lengua/habla es evidente»[12].

Barthes no ve, sin embargo, los primeros signos positivos de realización de la semiología en la sociología, que había permanecido reacia a la noción de inmanencia; sino más bien en la historia practicada por los *Annales*, bajo la égida de Fernand Braudel, con su distingo acontecimiento/estructura, en la antropología de Lévi-Strauss, que retomó el postulado saussuriano del carácter inconsciente de la lengua, y en el psicoanálisis de Lacan, «para quien el propio deseo está articulado como un sistema de significación»[13]. La semantización universal de los usos engendra una realidad que se define como lo que es inteligible. La sociología se identifica entonces con una socio-lógi-

---

[10] Algirdas-Julien Greimas, entrevista con el autor.

[11] R. BARTHES, *Le Système de la mode* [1967], Le Seuil, Points-Seuil, 1973, p. 9 [ed. cast.: *Sistema de la moda*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978].

[12] *Id.*, «Éléments de sémiologie», *Communications*, núm. 4, 1964, [reimp. en: *L'Aventure sémiologique*, Le Seuil, 1985, p. 28, ed. cast.: *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997].

[13] *Id.*, *L'Aventure sémiologique*, cit., p. 29.

ca, y el significado es el resultado del proceso que une significante y significado, ya sea en su versión saussuriana o en su versión hjelmsleviana.

En esta semiología por construir, Barthes otorga el papel motor a cuatro disciplinas: «Economía, lingüística, etnología e historia forman actualmente un quadrivium de ciencias piloto»[14]. La semiología debe trazar sus líneas fronterizas, sus límites: se organizará alrededor del principio de pertinencia, a saber, el campo de significación de los objetos analizados en sí mismos, a partir de una situación de inmanencia. A este respecto, el corpus debe ser homogéneo y rechazar por definición los otros sistemas, de orden psicológico, sociológico... La otra orientación de esta ciencia será su antihistoricismo: «El corpus debe eliminar al máximo los elementos diacrónicos: debe coincidir con un estado del sistema, una pausa de la historia»[15]. En cuanto al instrumento utilizado en esta búsqueda del sentido, Barthes lo encuentra esencialmente en una lingüística connotativa que retoma la oposición de Hjelmslev entre denotación/connotación, ya utilizada antes en *Le Mythe aujourd'hui*.

En este mismo año 1964, para dar más peso al ambicioso proyecto de construcción de un programa de semiología, R. Barthes reúne lo esencial de su actividad de cronista de 1953 a 1963 en una recopilación que titula *Ensayos críticos*. Podemos leer aquí una semiología en construcción, elaborada a tientas, auténtico bricolaje científico que se concentra más que en sus primeros trabajos en una problemática del signo, alimentada por cierto número de modelos: el binarismo de Jakobson, el análisis en términos de posiciones diferenciales de Troubetzkoy. «Es entonces, entre 1962 y 1963 [...], cuando aparece la revolución interna de Barthes»[16].

Barthes define la actividad estructuralista

En esta recopilación, Barthes define lo que entiende por estructuralismo. No se puede encerrar el fenómeno en una escuela que presuponga una comunidad de investigación y una solidaridad inexistente entre todos estos autores. ¿Cómo se puede definir entonces el estructuralismo? «El estructuralismo es esencialmente una actividad [...]. El fin de toda actividad estructuralista [...] es reconstituir un objeto, de forma que esta reconstrucción ponga de manifiesto las

[14] *Ibid.*, p. 51.
[15] *Ibid.*, p. 82.
[16] L.-J. Calvet, *Roland Barthes*, cit., p. 83.

reglas de funcionamiento de este objeto. La estructura es entonces, de hecho, un simulacro del objeto»[17]. Existe entonces un horizonte común en esta actividad, más allá de la diversidad de las disciplinas empeñadas en la búsqueda del hombre estructural y de la singularidad de cada uno de los investigadores. Este hombre estructural se define por el hecho de que produce sentido, y la vía consiste en interesarse esencialmente por el acto productor de sentido más que por el contenido mismo de éste. Esta actividad estructuralista es considerada como «una actividad de imitación»[18], mímesis establecida no por una analogía de sustancia, sino de función. Y Barthes invoca a la vez como precursoras de este desplazamiento de la investigación las obras de Claude Lévi-Strauss, Nicolaï Troubetzkoy, Georges Dumézil, Vladimir Propp, Gilles-Gaston Granger, Jean-Claude Gardin, Jean-Pierre Richard. Esta actividad permite, por otra parte, superar la distinción entre obra artística, literaria, y obra científica. Barthes coloca en el mismo plano esta actividad que se sirve de la lingüística para construir una ciencia de la estructura y la escritura de Butor, la música de Boulez, la pintura de Mondrian, cuyas composiciones participan en el mismo simulacro del objeto que el trabajo semiológico.

Desde una aproximación muy saussuriana, Barthes define el estructuralismo no como una simple reproducción del mundo tal y como es, sino como generador de una nueva categoría que no se reduce a lo real ni a lo racional. La actividad estructuralista remite a lo funcional, al estudio de las condiciones de lo pensable, de lo que hace posible el sentido y no su contenido singular. El sentido es un hecho de cultura que tiene tendencia a la naturalización, y es ese proceso el que la semiología debe descodificar. Este programa predica una función radicalmente crítica de la ideología social dominante en su pretensión desestabilizadora del sentido llamado natural, inmutable.

La tarea del semiólogo no es por lo tanto descifrar un sentido subyacente, presente ya en la obra estudiada, sino explicar las presiones de elaboración del sentido, las condiciones de su validez. Esta deconstrucción de la ideología, del sentido establecido, su pluralización, son otras tantas formas de un historicismo radical que vuelve a aparecer sistematizado en Michel Foucault, combinado con un antihistoricismo propio del postulado sincrónico. El estructuralismo no es una verdadera escuela para Barthes, sino mucho más, y actúa de auténtica ruptura en la evolución de la conciencia: «El estructuralismo puede ser definido históricamente como el paso de la conciencia

[17] R. Barthes, «L'activité structuraliste», *Lettres nouvelles*, 1963 [reimp. en: *Essais critiques*, *op. cit.*, p. 214].
[18] *Ibid.*, p. 215.

simbólica a la conciencia paradigmática»[19]. Esta nueva conciencia paradigmática se manifiesta a través de la aproximación comparatista, no a partir de sentidos plenos por su sustancia, sino en el plano de su forma. Ahora bien, la ciencia por excelencia de la conciencia paradigmática, el modelo de los modelos para Barthes es la fonología: «Es ella la que, a través de la obra de Claude Lévi-Strauss, define el umbral estructuralista»[20].

La vocación crítica

Esta mutación de las conciencias durante los años sesenta no puede ser reductible a un desplazamiento entre disciplinas en el campo de las ciencias sociales; es también la expresión de un periodo en el cual el intelectual, el escritor, no puede expresar su mirada crítica, su rebelión, de la misma manera que en la inmediata posguerra. El objeto de la rebelión ha cambiado, ya no es la idea de una subversión global del orden social. Desde ahora, la revuelta «es el conjunto, el tejido de todas nuestras evidencias, es decir, lo que se podría llamar la civilización occidental»[21]. La crítica barthesiana, como la del conjunto de los estructuralistas, va a ejercerse en la desestabilización de los valores occidentales dominantes, la crítica radical de la ideología pequeñoburguesa, de la opinión, de la doxa. Esta conciencia paradigmática o conciencia de la paradoja, que pretende quebrantar la doxa, pasa por la consideración y el desarme interno de las lógicas y los modelos, de las formas de ser y de parecer de las construcciones ideológicas. Es entonces el superyó de los razonamientos de la racionalidad dominante, lo que connotan, lo que será objeto de la crítica, y esto presupone un conocimiento riguroso del modo de funcionamiento del lenguaje.

Este ángulo de ataque parece más eficaz que el simple rechazo de los valores pasados en nombre de principios literarios vanguardistas que están destinados a ser rápidamente integrados en el sistema vigente: «Toda vanguardia es fácil y rápidamente asumida. Especialmente en literatura»[22]. La sociedad de consumo que se está difundiendo durante los años cincuenta tiene una capacidad de movimiento de la mercancía tal, que los bienes culturales no escapan a su ley, y el cir-

---

[19] R. Barthes, «L'imagination du signe», *Arguments*, 1962, [reimp. en: *Essais critiques*, cit., 1971, p. 207].
[20] *Ibid.*, p. 209.
[21] R. Barthes, conversaciones con Georges Charbonnier, France-Culture, diciembre de 1967, redifusión 21 y 22 de noviembre de 1988.
[22] *Ibid.*

cuito que va de la ruptura radical al objeto comercial nunca fue tan rápido. La asimilación es su mecanismo de autorregulación, y «hay surrealismo en los escaparates de Hermès o en las Galeries Lafayette»[23].

La sociedad técnica, de consumo en masa de la cultura hace por lo tanto más difícil y casi ilusoria la posibilidad de escapar de sus redes para lanzar un grito, expresar una rebelión, un rechazo. Es sin duda una de las razones por las que la semiología como discurso con vocación científica y crítica aparece como el refugio, la playa de libertad que permite, a falta de ser un Rimbaud, un Bataille o un Artaud, desmontar los mecanismos de la dominación y ocupar así una posición inexpugnable, irreductible, de extraterritorialidad, posición del afuera en nombre de la positividad científica. La subversión del lenguaje pasa entonces por el propio lenguaje y debe comenzar por derribar los muros que delimitan las fronteras entre géneros: la novela, la poesía, la crítica... Todas estas formas de expresión dependen de la textualidad, y por lo tanto de un mismo marco de análisis, el de la conciencia paradigmática: «Creo que ahora abordamos una rebelión más profunda que antes porque precisamente trata por primera vez del instrumento mismo de la rebelión, que es el lenguaje»[24]. En este sentido, Barthes se siente el continuador, por otros medios, de la obra del escritor. La tensión que se puede percibir en él entre el escritor y el semiólogo, por lo tanto, nunca hizo desaparecer el horizonte literario, incluso aunque sus objetos fueran la cocina o el vestido, y su lenguaje el lenguaje técnico de la lingüística. La semiología aparece como el medio moderno de hacer la literatura de la segunda mitad del siglo. En este año 1964, este programa despierta un entusiasmo creciente.

[23] *Ibid.* [*N. de la T.:* Las Galeries Lafayette son unos famosos grandes almacenes parisinos].

[24] R. Barthes, conversaciones con Georges Charbonnier, France-Culture, diciembre de 1967, redifusión 21 y 22 de noviembre de 1988.

24

LA EDAD DE ORO DEL PENSAMIENTO FORMAL

El estructuralismo semiótico se presenta a la vez como la rama más formalizada del estructuralismo, la más cercana a las ciencias «duras», al lenguaje matemático; es sin duda la de mayor ambición, puesto que, insatisfecha con ser una simple rama del tronco lingüístico, la semiótica en el sentido en que la entiende Algirdas-Julien Greimas, el jefe de filas de este programa, debe englobar todo el campo de las ciencias del hombre: «Siempre tuve desde el principio el proyecto de una semiótica que superase la lingüística, que es sólo una parte de ella»[1]. En esto, Greimas permanece fiel a la concepción saussuriana, y piensa agrupar bajo este lema tanto la antropología como la semántica, el psicoanálisis, la crítica literaria...

La proximidad con los matemáticos y lógicos se tradujo para algunos lingüistas en el plano institucional en la participación en los cursos del Institut Poincaré de la facultad de ciencias de París. Es el caso, a partir de 1963, de Antoine Culioli, que imparte allí un seminario de lingüística formal. Algirdas-Julien Greimas enseña allí también, así como Bernard Pottier, Jean Dubois y Maurice Gross. El seminario de Greimas trata sobre la semántica, ámbito considerado hasta entonces ajeno al campo tradicional de la lingüística: «Allí se encontraron poco a poco Nicolas Ruwet, Oswald Ducrot, Marcel Cohen, luego Tzvetan Todorov. Había también un personaje importante, Lucien Sebag, desgraciadamente muerto durante el verano en que se había pensado hacer un seminario conjunto. Se debía establecer la unión entre antropología, semántica y psicoanálisis. Se suicidó, y yo no se lo perdoné a Lacan»[2].

[1] Algirdas-Julien Greimas, entrevista con el autor.
[2] *Ibid.*

La *Semántica estructural* de Greimas, que aparece en 1966, año de los grandes éxitos estructuralistas, surgió de hecho del seminario que impulsó en 1963-1964 en el Institut Poincaré. La insistencia de Greimas en defender una semiótica general abarcando todos los sistemas de significación llevó a la apertura del trabajo lingüístico hacia otros campos diferentes. El diálogo de sordos entre los dos maestros de la lingüística en Francia que son Martinet y Greimas refleja perfectamente una divergencia de orientación: «Cuando leo a Greimas, me pierdo. La semiología también deriva en todos los sentidos»[3]. Martinet desea circunscribir su ambición a la descripción del funcionamiento de la lengua, e impone por lo tanto límites bien definidos al trabajo lingüístico. A esto, Greimas responde: «Martinet es un campesino rico que conoce bien su campo de labor. Cuando alguien quiere estudiar música o pintura, lo envío a Martinet, que le dice: "Estudie fonética y vuelva en un año". ¡Perspectiva poco seductora!»[4].

El Roland Barthes de los *Elementos de semiología* está claramente dentro de la perspectiva greimasiana de semiótica general, incluso aunque haya adelantado institucionalmente a su maestro de Alejandría en la VI sección de la EPHE, donde hizo que eligieran a Greimas, con la ayuda de Lévi-Strauss, en 1965. Una vez director de estudios, y tras la aparición de *Semántica estructural*, la semiótica en Francia comienza a dotarse de bases institucionales gracias al apoyo, también allí, de Lévi-Strauss, antepasado de la elaboración del programa estructuralista, y ya más anclado en las posiciones de poder.

En 1966, un equipo de investigación se agrupa alrededor de Greimas bajo el nombre de sección semio-lingüística del laboratorio de antropología social del EPHE y del Collège de France, o sea, en casa de Lévi-Strauss y su equipo de antropólogos. Allí se reúnen Oswald Ducrot, Gérard Genette, Tzvetan Todorov, Julia Kristeva, Christian Metz, Jean-Claude Coquet, Yves Gentilhomme[5]. Paralelamente al trabajo de investigación, se dispensa una docencia semiótica de alto nivel, apoyándose en la lingüística general, las matemáticas, la lógica, la gramática, la semántica.

La semántica estructural: el greimasismo

Esta semántica estructural «siempre fue la pariente pobre de la lingüística»[6], habida cuenta de las especiales dificultades de constitu-

---

[3] André Martinet, entrevista con el autor.

[4] Algirdas-Julien Greimas, entrevista con el autor.

[5] J.-C. Coquet, «La sémiotique», *Les Sciences du langage en France au XXᵉ siècle*, B. Pottier (cir.), SELAF, 1980, p. 175.

[6] A.-J. Greimas, *Sémantique structurale*, Larousse, 1966, p. 6 [ed. cast.: *Semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1987].

ción de su objeto, de sus métodos específicos, y a causa de su aparición tardía a fines del siglo XIX. Para paliar estas desventajas, Greimas va a anclar la semántica en el terreno más formal, el de lógicos y matemáticos que fueron un grupo «que la lingüística no puede dejar de tener en cuenta»[7]. El modelo lingüístico del que se sirve para edificar su semántica estructural se encuentra en el heredero más formal de Saussure, Hjelmslev: «Claude Lévi-Strauss dijo que antes de ponerse a escribir leía tres páginas del *18 de Brumario* de Marx. En mi caso, son páginas de Hjelmslev»[8].

Tomando la noción de discontinuidad de las matemáticas, Greimas opone dos niveles diferentes de análisis: el objeto de estudio, la lengua, y los instrumentos lingüísticos que representan una metalingüística. Desde una perspectiva hjelmsleviana, todo se sitúa en el nivel de dos metalenguajes: aquél, descriptivo, en que los significados son formulados en la lengua, y un lenguaje metódico. Siempre en la filiación hjelmsleviana, esta aproximación implica nuevos instrumentos, nuevas denominaciones respecto a las distinciones saussurianas. Greimas diferencia los femas del significante de los semas del significado, considerando que dependen de dos planos diferentes. La unidad significante/significado es también discutida, separada en dos niveles heterogéneos: «La unión del significado y del significante, una vez realizada en la comunicación, está destinada a ser disuelta desde el instante en que se desee hacer progresar aunque sea un poco el análisis de uno u otro planos del lenguaje»[9]. A partir de esta unidad mínima distintiva, la del sema, van a poderse construir lexemas, paralexemas, sintagmas...

Otro préstamo de la lógica, el concepto de isotopía, debe permitir ver la pertenencia de textos completos a niveles semánticos homogéneos que pueden ser interpretados como realidades estructurales de la manifestación lingüística: «El valor de estas técnicas para las ciencias humanas es comparable a la formalización algebraica en las ciencias de la naturaleza»[10]. Este modelo debe permitir a las ciencias del hombre alcanzar el mismo grado de cientificidad que las ciencias llamadas duras. Para llegar a este nivel, la semántica estructural debe separarse de toda perspectiva humanista y deshacerse de las intuiciones para sustituirlas por procedimientos de verificación. Eso lleva a una normalización de la intencionalidad del locutor, operando su disolución en una jerarquía de imbricaciones contextuales.

---

[7] *Ibid.*, p. 8.

[8] Algirdas-Julien Greimas, entrevista con el autor.

[9] A.-J. Greimas, *Sémantique structurale*, cit., p. 31.

[10] *Ibid.*, p. 60.

La otra implicación, ya presente en Saussure pero reforzada en Greimas, es el antihistoricismo de una trayectoria que busca extraer de lo real una realidad estructural intemporal y organizadora, sean cuales sean el contenido significado y el marco contextual: «Tenemos derecho a suponer que el modelo de organización acrónica de los contenidos, que encontramos en campos tan alejados entre sí, debe poseer un alcance general. Su indiferencia a los contenidos empleados [...] nos obliga a considerarlo como un modelo metalingüístico»[11]. Con ello, Greimas piensa superar la contingencia fáctica de la historia humana en beneficio de una historia estructural, liberada de toda huella empírica. En este proyecto semiótico, el más cientificista de la fase estructural, la terminología matemática es omnipresente y funciona como modelo de rigor: «algoritmo de procedimientos», «reglas de formación de las equivalencias», «reglas de conversión»...

Todo este programa lógico y científico aparece además en los dos proyectos más cercanos a este estructuralismo cientificista, que son los programas de Lévi-Strauss y de Lacan. La noción de corte, recurrente en el paradigma estructuralista, es central en la semiótica, puesto que establece la división entre dos estructuras que son signo de realidades diferentes, pero «¿cómo pasar de una teoría inmanente de la lengua a una teoría inmanente del sentido en general? ¿Cómo, en otros términos, inferir del binarismo de los signos el de la significación?»[12].

La respuesta a estas preguntas esenciales nos la aporta Claude Brémond[13], que diferencia dos etapas de análisis en Greimas en su lectura de Vladimir Propp. El primer momento es un momento inductivo a partir del modelo de la *Morfología del cuento* de Propp: «Greimas reflexionó sobre la secuencia de funciones propuestas por Propp para deducir, y la idea es meritoria, un sistema de oposiciones de base, mejor estructurado»[14]. La aportación de Greimas habría sido, en este nivel, ofrecer un determinado número de instrumentos de análisis útiles, distinguiendo, por ejemplo, entre los personajes de Propp los actores de los actantes a partir de su nivel operacional, lo que le permite construir un modelo actancial mítico de seis términos, más competitivo que el esquema de siete personajes de Propp.

Pero Greimas no se limita a este primer estadio de elaboración teórica, sino que pasa en seguida a una segunda etapa de abstracción, deductiva, en la que plantea *a priori* la existencia de un principio trascendente a partir del cual se pueden derivar las diferentes vías que lle-

---

[11] *Ibid.*, p. 233.
[12] TH. PAVEL, *Le Mirage linguistique*, Minuit, 1988, p. 151.
[13] C. BRÉMOND, *Logique du récit*, Le Seuil, 1972.
[14] Claude Brémond, entrevista con el autor.

van a sus manifestaciones concretas, textuales. Esta aproximación deductiva se define alrededor de dos nociones centrales: el cuadrado semiótico que es la unidad elemental de significado, y la generación semiótica de los objetos significativos. Para Claude Brémond, este cuadrado es «completamente estéril», y depende de hecho de una «idea mística, un principio trascendente»[15]. Nada legitima a sus ojos la construcción de una extrapolación a partir del modelo de Propp que sirva de modelo de modelos para todo texto en general, y luego para todo texto escrito y no escrito: «Finalmente se hace descansar la riqueza del universo entero sobre la cabeza de un alfiler, sobre este simple postulado»[16].

Este cuadrado semiótico, tomado del cuadrado aristotélico –cuadrado de los contrarios y de los contradictorios–, sirve luego como matriz para explicar un número indefinido de estructuras narrativas: «Es el caso más flagrante de teoría irrefutable en el sentido de Popper»[17]. El uso del cuadrado normalmente le fue impuesto al relato, ya sea cinematográfico o textual, una estructura de partida que permite caer siempre de pie en la medida en que se puede poner lo que se quiera en las cuatro esquinas del cuadrado, sin procedimiento de verificación: «A mí siempre me escandalizó un poco el uso del cuadrado semiótico. Pienso que se puede utilizar al final del análisis, pero nunca al principio»[18]. El cuadrado semiótico permite una radicalización del distanciamiento del mundo empírico, del referente en beneficio de un núcleo de inteligibilidad que se ofrece como clave fundamental e invisible de toda realidad de significado. El sentido se deriva por lo tanto directamente de una estructura que le es inmanente.

Paradójicamente, este programa semiótico que se presenta como el más englobante, conjunción de las enseñanzas de Propp, del análisis de los mitos de Lévi-Strauss y de los *Prolegómenos* de Hjelmslev, no dio los resultados esperados. Al contrario, el greimasismo parece haberse replegado sobre sí mismo en una abstracción cada vez más confidencial; funcionó como ortodoxia en una iglesia cada vez más vacía, movilizando los medios más sofisticados de un despliegue lógico meticuloso para llegar a resultados decepcionantes, frecuentemente tautológicos: «Recuerdo haber sido el ponente de una gruesa tesis de un conocido alumno de Greimas que trataba sobre el matrimonio. Concluía que el matrimonio es una estructura binaria. En cierta forma es verdadero, pero ¿es una conclusión que necesita un aná-

---

[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*
[17] Jacques Hoarau, entrevista con el autor.
[18] Marc Vernet, entrevista con el autor.

lisis de mil páginas?»[19]. Si bien el greimasismo no tuvo un gran destino, Greimas fue una de las fuentes principales de esperanza en el entusiasmo estructuralista de los años sesenta: «*Semántica estructural* fue un libro completamente genial, repleto de ideas, un libro maestro de este periodo»[20] para Jean-Claude Coquet, que conoció a Greimas en la Universidad de Poitiers, donde da clase a su lado durante un año, el mismo año de su partida.

Cuando Greimas abandona Poitiers, deja allí a un discípulo que prepara un certificado de estudios superiores que confía a Jean-Claude Coquet: «François Rastier estaba muy vinculado a Greimas, que le consideraba su hijo espiritual. Fue Rastier quien me enseñó qué era la semántica estructural. Así aprendí a conocer a Greimas y me quedé fascinado por su habilidad intelectual, por su fuerza de convicción»[21]. La lingüística más extendida en la época era la que se dedicaba al sujeto y a la historia. Greimas aparece entonces en este terreno como el más radical, y con este título el más científico, éxito que dejó en la sombra la orientación diferente de la lingüística estructural preconizada por Émile Benveniste. El modelo hjelmsleviano, retomado por Greimas, está basado en la producción de un texto llamado «normalizado», «objetivado». Para llegar a esta depuración, a la presentación de un objeto científico, Greimas practica la eliminación de todas las manifestaciones dialógicas, de todas las formas que se refieren a un sujeto (yo, tú...). En este estadio, obtiene por lo tanto enunciados canónicos en tercera persona. Normaliza también los textos, eliminando todo lo que tiene que ver con el tiempo, en beneficio de un presente uniforme. El criterio para disociar anterioridad y posterioridad se convierte en la referencia vaga a un lejano pasado: «De ahí el interés de Greimas por los cuentos, los relatos míticos sobre los que era más fácil trabajar»[22]. Pero esta cuádruple negación del yo, del sujeto, del diálogo intersubjetivo, del ahora para el tiempo y del aquí para el espacio, se paga muy cara, y pronto cae en el escollo de un empobrecimiento de la realidad narrativa a explicar, en beneficio de una ontologización de la estructura.

¿Será capaz la semiótica de realizar este programa unificador de las ciencias del hombre? Su imperialismo científico no ofrece duda, y la cohabitación en el mismo laboratorio con otra empresa globalizante, la antropología estructural, será corta.

---

19 Louis Hay, entrevista con el autor.
20 Jean-Claude Coquet, entrevista con el autor.
21 *Ibid.*
22 *Ibid.*

En estos años 1960-1964, Greimas tiene un discípulo en la persona de Roland Barthes que ya ha conquistado una importante notoriedad. Es la época en que Barthes se nutre de la teoría greimasiana para rechazar su vocación de escritor en beneficio de un discurso riguroso y científico. Esencialmente intuitivo, Barthes necesita racionalizar sus sentimientos, y desde este punto de vista encuentra en Greimas al que va más lejos en la racionalización. «No se puede entender a Barthes si no se comprende que incluso cuando parece razonar en la abstracción más grande, está encubriendo hechos afectivos»[23]. El modelo binario saussuriano le va como un guante a este respecto, puesto que su pensamiento es siempre dicotómico. De hecho enfrenta un polo valorado y otro desvalorizado; lo bueno y lo malo; lo que le gusta y lo que le disgusta; el gusto y el asco; el escritor y el crítico... Pero si bien dará libre curso a la expresión de sus afectos, éstos están todavía escondidos a comienzos de los años sesenta cuando enuncia los principios de un programa semiológico cercano a las tesis de Greimas.

La fase teórica, cientificista, del Barthes de esta época puede también aclararse por un deseo de respetabilidad universitaria. Incluso aunque hizo su carrera con rapidez y brío, nunca fue canonizado por los títulos universitarios tradicionales. Esta búsqueda de reconocimiento va a estar en la base de una auténtica ética del trabajo, y detrás de la imagen de *dilettante* que los especialistas dan de él se esconde un profundo ascetismo dedicado al trabajo: «Era fundamentalmente lo contrario de un bohemio, con un régimen de vida típicamente pequeñoburgués y el deseo absoluto de no verse transtornado por acontecimientos inesperados»[24]. A comienzos de los años sesenta, Barthes trabaja en lo que le habría gustado que fuera su tesis de Estado, *Sistema de la moda*. Busca un director de tesis y va a ver a André Martinet, acompañado por Greimas: «Estuve a punto de dirigir *Sistema de la moda*. Le di mi visto bueno, aunque diciéndole que no era lingüística»[25]. Ante este escaso entusiasmo, Barthes va a ver a Lévi-Strauss para pedirle que dirija su trabajo. También lo acompaña Greimas, y espera como un padre ansioso los resultados de la entrevista en un bar cercano: «Barthes sale al cabo de media hora diciendo que Lévi-Strauss ha rehusado»[26]. El desacuerdo tenía que ver con el campo demasiado restringido del trabajo, en la medida en que para Lévi-

---

[23] Claude Brémond, entrevista con el autor.
[24] *Ibid.*
[25] André Martinet, entrevista con el autor.
[26] Algirdas-Julien Greimas, entrevista con el autor.

Strauss el trabajo de Barthes sólo trata el sistema de la moda escrita, y no el de la moda en general. Barthes consideraba que no había nada significativo en este campo fuera de lo escrito. Fue este desacuerdo el que puso fin a las esperanzas de consagración universitaria de Barthes. Pero el libro salió en Seuil en 1967, fruto de un largo trabajo de 1957 a 1963. Barthes lo apreciaba especialmente; tenía el mismo valor que una tesis, a pesar de no haber recibido esa etiqueta: «Revisó su texto tres veces y lo retocó cada una de ellas»[27], cuenta su padre espiritual.

Es la expresión a la vez en el plano teórico y en el afectivo de un momento álgido de sus relaciones con Greimas. Este libro lleva su marca y se presenta desde el comienzo como una obra metodológica que se apoya –de ahí el desacuerdo con Lévi-Strauss– no en las ropas vestidas, sino habladas. Barthes trabaja esencialmente este sistema de la moda como metalenguaje desde una perspectiva hjelmsleviana. El paso de la vestimenta real a la vestimenta escrita, pasando por la vestimenta-imagen, se realiza por medio de *shifters* (conectores), noción que Barthes toma de Jakobson, pero con un sentido especial, puesto que no remite a un mensaje singular. Estos *shifters* «sirven para transponer una estructura en otra, para pasar, si se quiere, de un código a otro código»[28]. Barthes delimita así tres operadores capaces de pasar de un código a otro: el *shifter* principal que es el «patrón de costura», el segundo el «programa de costura», y la tercera translación es la que «permite pasar de la estructura icónica a la estructura hablada, de la representación de la ropa a su descripción»[29].

Los presupuestos formalistas de normalización de los usos funcionales del lenguaje han llevado a Barthes a hacer prevalecer el vestido escrito en la medida en que es lo único que puede dar lugar a un estudio inmanente, separado de toda función práctica parasitaria: «Por estas razones, es la estructura verbal la que elegimos explorar aquí»[30]. Define entonces su corpus, que está constituido por periódicos del año 1958-1959, y analiza de forma exhaustiva *Elle* y *Le Jardin des modes*. Barthes inscribe su estudio en una estricta ortodoxia saussuriana al reproducir el distingo lengua/habla en la oposición ropa-imagen, colocada del lado del habla, y por lo tanto impropia de la mirada científica, y ropa-escrito, que está del lado de la lengua, por lo tanto objeto posible de la ciencia.

---

[27] *Ibid.*

[28] R. BARTHES, *Le Système de la mode* [1967], Le Seuil, Points-Seuil, 1983, p. 16 [ed. cast.: *Sistema de la moda*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978].

[29] *Ibid.*, p. 17.

[30] *Ibid.*, p. 18.

La base del análisis de Barthes se sitúa en la oposición establecida por Hjelmslev: «El problema planteado por la coincidencia de dos sistemas semánticos en un único enunciado fue abordado principalmente por Hjelmslev»[31]. Retoma entonces la división entre el plano de la expresión (E) y el del contenido (C), unidos por la relación (R); lo que da lugar a un análisis en varios niveles, el de la denotación y el de la connotación, el lenguaje-objeto y el plano del metalenguaje. La moda está inmersa en un proceso de formalización, por lo tanto de desustanciación, movimiento por el cual Barthes tiene acceso a su esencia. Aparece como sistema de significantes, actividad clasificatoria separada del significado: «La moda procede así a una especie de sacralización inmediata del signo: el significado está separado de su significante»[32]. Funciona a partir de una doble postulación; por una parte, sistema naturalista, puede presentarse como un sistema lógico. Por un lado, la prensa popular practica una moda naturalizada, rica en reactivaciones de fragmentos del mundo transformados en sueños de uso, y por el otro, una prensa más «distinguida» practica más bien la moda pura, desembarazada de todo sustrato ideológico. Tras la demostración, al final de este largo estudio, de que el significado pleno representa el significante de la alienación, Barthes vuelve a conclusiones de orden sociológico sin caer en la trampa del sociologismo. Este sistema de la moda es la traducción de una semiología que se caracteriza por la elaboración de una taxonomía. La novedad reside en el alarde de todo este esfuerzo de clasificación para disolver el sujeto en el lenguaje.

La obra es acogida por la ironía de Jean-François Revel, que ilustra la tesis con el silogismo siguiente: el ratón se come el queso, pero ratón son dos sílabas, así que las sílabas se comen el queso. «Para un ratón estructuralista no hay nada imposible, sin duda. ¿Pero puede el ratón escrito comerse el queso? Que lo digan los sociólogos»[33]. Pero en conjunto la acogida es muy favorable. Raymond Bellours entrevista a Barthes en *Las Lettres françaises*[34], y Julia Kristeva ve en él un nuevo paso hacia la desmitificación, en este caso endógena, de la ciencia del signo por sí misma: «El trabajo de Barthes subvierte la corriente que domina la ciencia moderna: el pensamiento del signo»[35].

Julia Kristeva saluda en este libro de Barthes un replanteamiento radical de toda metafísica de las profundidades, y el corte estableci-

---

[31] *Ibid.*, p. 38.

[32] *Ibid.*, p. 282.

[33] J.-F. REVEL, «Le rat et la mode», *L'Express*, 22 de mayo de 1967.

[34] R. BELLOUR, «Entretien avec R. Barthes», *Les Lettres françaises* 1172, 2 de marzo de 1967.

[35] J. KRISTEVA, «Le sens et la mode», *Critique* 247 (diciembre 1967), p. 1008.

do entre significante y significado en beneficio de la relación de los significantes entre sí que además participa de la forma de leer a Saussure que tiene Lacan, con su cadena significativa. *Sistema de la moda* permite a toda una generación pensar que la misma vía podía ser aplicada a un campo especialmente amplio; si Barthes pudo aislar vestemas en la moda escrita/descrita, ¿por qué no buscar gustemas y otras unidades discursivas en todos los niveles de las prácticas sociales?

Aunque Barthes tuvo un inmediato eco espectacular en este año 1967, apoderándose de su programa semiológico un auténtico fervor colectivo, el maestro de obras de este programa iba pronto a distanciarse de sus propios enunciados y ambiciones. Dejando a Greimas ocupar el campo de la semiótica, Barthes va a reencontrarse con su vocación de escritor que ofrece a un estructuralismo que no tendría sentido si su empresa no lograse subvertir desde el interior el lenguaje científico: «La prolongación lógica del estructuralismo no podía ser más que acercarse a la literatura ya no como objeto de análisis, sino como actividad de escritura. [...] Al estructuralista le queda entonces transformarse en escritor»[36]. Este horizonte literario que Barthes hace resurgir de su exigencia metódica en 1967 presupone otro renacimiento que va a convertirse en el principio mismo de la escritura barthesiana, el principio de placer.

En una entrevista concedida ese año 1967 a Georges Charbonnier, Barthes responde a la pregunta de su interlocutor que desea saber si el libro del año será una obra matemática, tan grande es la pasión del público por el pensamiento formal, hasta el punto de que las ciencias humanas van a devorarse entre sí, no siendo su advenimiento más que un orden transitorio: «El último estadio a superar es que se replanteen su propio lenguaje y que se conviertan a su vez en escritura»[37]. Si bien Barthes no reniega del aspecto liberador de la formalización generalizada, de la relegación triunfante de cualquier referente a la insignificancia, de la conjunción de trabajo y destino en la filiación mallarmeana entre escritura y formalización, reconoce sin embargo que «la escritura literaria mantiene una especie de ilusión referencial que le permite ser sabrosa»[38]. Este sabor, la escritura como figura del deseo del otro, la erótica del lenguaje no a partir de lo real sino de la ilusión del referente, toda esta estética de la escritura barthesia-

[36] R. BARTHES, «De la science à la littérature», *Times Literary Supplement*, 1967 [reimp. en: *Le Bruissement de la langue*, Le Seuil, 1984, p. 17; ed. cast.: *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994].

[37] *Id.*, entrevista con Georges Charbonnier, France-Culture, diciembre de 1967.

[38] *Ibid.*

na prepara ya desde 1967 un giro radical que va a alcanzar su plenitud en el Barthes del post-68.

La ideología del rigor

Hjelmslev inspiró por lo tanto el programa semiótico en Francia, pero otras influencias se dieron cita en esta edad de oro del pensamiento formal. Es el caso del éxito espectacular en Francia de una epistemología particular de las matemáticas, el bourbakismo. La estructura matemática en Bourbaki se presenta bajo una forma antididáctica, como modo de simulación del origen en el sentido histórico y empírico del saber matemático: «La lógica de la exposición, el contexto de la justificación dominan de forma aplastante sobre el contexto del descubrimiento o el de los tanteos o de la investigación. Toda la dimensión empírica, de prueba, de las matemáticas es sistemáticamente eliminada en beneficio de una presentación puramente formalista»[39]. Esta nueva aproximación tendrá incluso como consecuencia, en el terreno didáctico, una gran reforma en la enseñanza de las matemáticas a comienzos de los años sesenta, con lo que se ha llamado matemáticas modernas, reforma desastrosa de la que renegó su propio autor.

Esta ideología bourbakista sin duda contribuyó mucho a forjar la mentalidad y la actividad estructuralistas, lo que Pierre Raymond califica de ideología del rigor. El bourbakismo hizo que el edificio matemático apareciese como un edificio espléndido, cuyo propio esplendor aleja y selecciona a los individuos que son capaces de visitar la catedral: «Donde el encadenamiento, la concatenación, el engarce de proposiciones se ofrece como una especie de necesidad sin sujeto, objetiva, cuya tesitura interna hay que analizar sin considerar por ello los procesos estrictamente históricos del descubrimiento matemático»[40]. La fascinación por este modelo es propiamente francesa y se relaciona con el estatuto que asignaba a la ciencia matemática el lingüista principal para la escuela semiótica de París, Louis Hjelmslev. La semiótica entra así en connivencia con el bourbakismo, en su investigación sobre los códigos y mensajes intercambiados alrededor de polos de emisión, en un deseo de formalizar siempre ante todo los fenómenos de comunicación.

En este terreno, el otro modelo del que el estructuralismo toma sus conceptos y métodos es el modelo cibernético, que se impone cada

[39] Jacques Hoarau, entrevista con el autor.
[40] *Ibid.*

vez más en la comunicación de masas, y que da cartas de nobleza al programa estructuralista. Este modelo cibernético ofrece un marco para investigaciones especialmente amplias, auténtica encrucijada interdisciplinar que pone en cuestión a la vez las nociones derivadas del álgebra, de la lógica, de la teoría de la información y de juegos.

Se ofrece entonces como posible puente entre las ciencias matemáticas y las ciencias humanas, lugar de realización de este ideal común de inteligibilidad que se encarna en el programa semiótico. Existe entonces ósmosis entre este deseo de formalización que encuentra en el lenguaje matemático la expresión de un corte con el referente, y el desarrollo, procedente del Este, de las investigaciones formalistas en materia pictórica, musical, literaria, arquitectónica. De ahí a la difusión espectacular de las obras más formalizadas: «Era una época en la que se vendían tan bien Lacan o Chomsky como San Antonio. Me acuerdo de que cuando vivía en Puteaux iba a comprar los libros al drugstore del puente de Neully. Allí compré *Les Idéalités mathématiques* de Desanti, los *Escritos* de Lacan...»[41].

La postulación de estas modelizaciones formales es borrar toda frontera entre la formalización matemática, lógica, y las ciencias del hombre. Jean Piaget es especialmente representativo de esta voluntad de inscribir la psicología en una filiación, sin solución de continuidad, que se enraíza en las matemáticas. Construye a este efecto un esquema circular del saber científico que desemboca en una concepción unitaria, interdependiente, de las diversas ciencias vinculadas por un auténtico círculo que permite la relación entre matemáticas, física, biología y psicología[42]. Hubo una verdadera fascinación entre los semióticos por las formalizaciones lógicas que adaptaron al lenguaje. Este préstamo del logicismo, esta transferencia de paradigma al campo de la lingüística fue una tentación tanto mayor cuanto que los lógicos se ocuparon de problemas relativos al lenguaje. Al desarrollarse toda una reflexión sobre las operaciones del lenguaje, los conectores y los lógicos tenían la ventaja de haber llegado a una formalización casi perfecta: «La tentación de intentar adaptar estas formalizaciones lógicas era por lo tanto grande, pero creo que es una especie de rendición»[43].

Sin descartar la necesidad de formalizar, de hacer modelos, Oswald Ducrot considera que este objetivo debe ser realizado a partir de una conceptualización propia de la lingüística, que por ejemplo no debe limitarse a la extracción en el lenguaje en términos de verdadero o

---

[41] Sylvain Auroux, entrevista con el autor.
[42] J. Piaget, *Psychologie et épistémologie*, cit., p. 145.
[43] Oswald Ducrot, entrevista con el autor.

falso. Si bien hay en el lenguaje una tendencia a construir proposiciones verdaderas, a encadenarlas en un razonamiento, hay también otras dimensiones a considerar, descartadas por los lógicos: «En este terreno me influyeron mucho unas palabras de Antoine Culioli que decía un día: la verdad yo no la sé»[44].

El giro lógico de Lacan

A mediados de los años sesenta, en 1965, el logicismo va a tomar el relevo del modelo lingüístico saussuriano en un campo distinto, el del psicoanálisis: el texto de Jacques Lacan, «La science et la vérité», ilustra el giro bajo la influencia de la École normale supérieure y de Jacques-Alain Miller. Este último busca encontrar, a partir de Frege, el concepto de causalidad estructural que señala Althusser en su lectura de Marx, con el fin de tener una base para aplicar el concepto lacaniano de sutura. Gottlob Frege, con su obra *Los fundamentos de la aritmética* (1884), fundó la lógica simbólica moderna al criticar el método empirista. La lengua simbólica debe disociarse de toda referencia a un sujeto consciente: «Es lógica lo que se piensa o se construye fuera de toda intuición; es lógica lo que es general hasta el punto de pertenecer a todo lenguaje y es de tal forma que no se podría concebir un lenguaje que esté privado de ello»[45]. Se ve claramente por qué puede estar interesado Lacan en la obra de un lógico que excluye el sujeto psicológico, aunque Frege, iniciador de una filosofía del lenguaje, es tenido en cuenta sobre todo por los anglosajones.

Según Élisabeth Roudinesco, Jacques-Alain Miller, al articular la concepción fregeana del cero y de sus sucesores con la teoría del significante en Lacan, lleva a una reforma del lacanismo que tuvo dos consecuencias, política y teórica: «En el plano teórico, consiste en hacer del lacanismo el modelo por excelencia de un freudismo capaz de evitar los ideales de la psicología. [...] En el plano político, esta reforma permite designar adversarios calificados de desviacionistas respecto a una doctrina que representa la normalización científica en su todopoderosa singularidad»[46]. Tras haberse apoyado en el auge de las ciencias humanas para sacar del centro al sujeto gracias a la lingüística saussuriana, Lacan radicaliza aún más su lectura de Freud, para evitar verse transformado en agente de construcción de las cien-

---

[44] *Ibid.*

[45] G. Frege, *Les Fondements de l'arithméthique*, Le Seuil, 1969, p. 12 [ed. cast.: *Los fundamentos de la aritmética* , Barcelona, Laia, 1972].

[46] É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalise,* cit., t. 2, p. 410.

cias humanas, con el riesgo de refundar un humanismo del sujeto pleno.

La lógica de Kurt Gödel con su teorema de la incompletud le permite captar la noción de verdad como algo que escapa a la formalización integral: «Deduce que la experiencia de la duda cartesiana marca al ser del sujeto con una división entre el saber y la verdad»[47]. Este giro lógico anuncia el paso del mí-tema [*moi-thème*] al matema, y se encuentra en el punto de partida de múltiples manipulaciones topológicas. Para algunos, esta formalización no llega a la práctica del psicoanálisis, sino a su transmisión. Se trataría sobre todo de un deseo didáctico de elaboraciones metódicas y rigurosas: «Está claro que Lacan no utiliza estos objetos como objetos matemáticos. Su estatuto es puramente metafórico»[48]. Para otros, el giro topológico es mucho más esencial: permite a Lacan recaptar la estructura del sujeto: «Para él, la estructura del sujeto es topológica, lo dijo»[49].

Esta estructura que durante siglos se creyó poder representar mediante la figura de la esfera, por la completud, es muestra de hecho de lo aesférico y de la incompletud. De esta concepción del sujeto resultan esas múltiples manipulaciones topológicas para darle la vuelta a la esfera, vaciarla con el fin de tener acceso a la verdadera estructura del sujeto, como algo fundamentalmente dividido en el interior de la topología de los nudos.

Más allá de sus diferencias, Claude Lévi-Strauss, Algirdas-Julien Greimas y Jacques Lacan forman a mediados de los años sesenta el trío del estructuralismo más cientifista, más radicalmente orientado hacia la investigación de una estructura profunda, escondida, oculta, ya sean los recintos mentales como estructura de las estructuras para Lévi-Strauss, el cuadrado semiótico para Greimas o la estructura aesférica del sujeto de Lacan. Son los tres florones del pensamiento formal en su cénit. Participan en una misma aventura, la que pretende instalar las ciencias humanas en la ciudad de las ciencias sobre los mismos cimientos que las ciencias de la naturaleza.

---

47 *Ibid.*, p. 413.

48 Joël Dor, entrevista con el autor.

49 Gennie Lemoine, entrevista con el autor.

25

LOS GRANDES DUELOS

BARTHES/PICARD

El combate homérico más revelador de lo que estaba en juego en la época, en la medida en que enfrenta a la nueva crítica con la antigua Sorbona, es la lucha que entablaron Roland Barthes y Raymond Picard a propósito del clásico de los clásicos. Racine. que se convirtió en objeto de litigio, de escándalo.

¿Iba la vieja Sorbona a dejarse desposeer de su patrimonio por los mismos que no hacían ninguna distinción entre los plumíferos de los periódicos y las joyas de la corona nacional? La provocación era demasiado evidente para no provocar reacciones: la misma Francia era ultrajada. El enfrentamiento tiene lugar en un momento privilegiado, mediados de los años sesenta, en un campo predilecto, la tragedia, y enfrenta a dos protagonistas de estatutos opuestos: Raymond Picard de la venerable Sorbona, y Roland Barthes, hablando desde una institución moderna pero marginal. Están reunidos todos los ingredientes para que el duelo se vincule directamente con las grandes obras racinianas. Este combate va a hacer época y los respectivos campos van a ponerlo por delante cuando caven sus respectivas trincheras; será el lugar de implicación, la fuente de identidad separada de una historia literaria, víctima ya de la confrontación entre dos lenguajes ajenos entre sí.

Desde 1960, Roland Barthes publica, por un lado, *L'Homme racinien* en el Club français du livre, y por otro, un artículo sobre Racine que aparece en *Annales*[1]. Pero estos dos estudios y un tercero sobre

[1] R. BARTHES, «Histoire et littérature: à propos de Racine», *Annales* (mayo-junio 1960), pp. 524-537.

el mismo tema tienen éxito entre el público en 1963, cuando aparecen en Seuil con el título *Sur Racine*. Que la nueva crítica se ocupe de la nueva novela puede ser tolerable desde el punto de vista de la Sorbona, pero que se apodere del cantor del clasicismo, de la tradición, para ensayar sobre él los experimentos demoníacos de su trama de análisis, mezcla de métodos lingüísticos, de mirada psicoanalítica y de ambición antropológica, ya es un escándalo. Por otra parte, Barthes ataca frontalmente, sin miramientos, a la tradición: «Si se quiere hacer historia literaria, hay que renunciar al individuo Racine»[2].

La publicación del artículo de Barthes en *Annales* es reveladora de la filiación en la que se inscribe su aproximación a la historia de la literatura, aludiendo a Lucien Febvre contra los defensores del positivismo literario. Retoma por su cuenta los combates de Lucien Febvre contra la historia historizante, contra el predominio fáctico para defender la necesidad de disociación entre la historia de la función literaria y la historia de los literatos. Para hacerlo, Barthes retoma las problematizaciones esbozadas por Lucien Febvre cuando formulaba el voto de un estudio del medio en el que se encuentra el escritor, en relación con su público y de forma más general con los hechos de mentalidad colectiva, lo que Lucien Febvre llamaba el utillaje mental de una época: «Dicho de otra forma, la historia de la literatura no es posible más que si se vuelve sociológica, si se interesa por las actividades y las instituciones, no por los individuos»[3].

Barthes retoma la idea de los *Annales* sobre la parte activa del crítico, que no puede contentarse con reunir, coleccionar documentos, archivos, sin plantearles preguntas y someterlos a hipótesis nuevas. De la misma manera que la historia no era solamente el dato para Lucien Febvre, que preconizaba una historia-problema, la crítica literaria para Barthes debe ser paradójica, someter a la obra a sus preguntas contemporáneas, y participar así también en el alcance indefinido de la obra literaria. Barthes somete entonces a Racine a una lectura a la vez analítica y estructuralista. El autor ya no es por lo tanto objeto de culto, sino campo de investigación de la validez de nuevas metodologías de enfoque.

Barthes busca la estructura del hombre raciniano, y ésta se desvela especialmente a través de una dialéctica minuciosa del espacio, de una lógica de los lugares. Así, opone el espacio interior, el de la cámara, antro mítico separado de la antecámara –lugar escénico de la comunicación– por un objeto trágico (la puerta), objeto de transgresión, y el espacio exterior que contiene tres espacios: el de la muerte, el de la

---

[2] R. Barthes, *ibid.*, en *Sur Racine* [1963], Points-Seuil, 1979, p. 157.
[3] *Ibid.*, p. 146.

huida y el del acontecimiento: «En suma, la topología raciniana es convergente: todo lleva hacia el lugar trágico, pero todo se empantana allí»[4].

A partir de esta topo-lógica, Barthes ve que la singularidad trágica se lleva a cabo no tanto en la singularidad individual de los personajes racinianos como en la función que define al héroe como el encerrado: «El que no puede salir sin morir: su límite es su privilegio, la cautividad su distinción»[5]. Esta oposición funcional, binaria, que delimita el espacio interior y exterior permite también la diferenciación entre dos Eros: el amor enraizado en la infancia, el amor sororal cuyas manifestaciones son sosegadas, y el Eros-acontecimiento, brutal, repentino, con efectos funestos y devastadores, fuente de alienación, que es según Barthes el verdadero sujeto raciniano: «El desorden raciniano es esencialmente un signo, es decir, una señal y una conminación»[6].

En este combate mítico entre la sombra y la luz que anima a los héroes racinianos, se despliega toda una dialectización de la lógica de los lugares en términos de contigüidad y jerarquía. El héroe raciniano debe ponerse de manifiesto por su capacidad para la ruptura; nace de su infidelidad, llega como criatura de Dios, producto de la lucha inexpiable entre el Padre y su hijo. Con precisión, Barthes muestra que Racine sustituye la praxis, el acontecimiento, que tiene lugar fuera de la escena, por el logos, la comunicación verbal como fuente de la desorganización, lugar de la tragedia que allí se despliega y se consuma. Barthes ve entonces en Racine la autonomización del lenguaje propia del estructuralismo: «La realidad fundamental de la tragedia es por lo tanto esta palabra-acción. Su función es evidente: mediatizar la Relación de Fuerza»[7].

Este análisis de la tragedia raciniana, que pone en acción tanto el binarismo de Jakobson como las categorías freudianas, o incluso el enfoque sincrónico estructural, provoca una reacción especialmente violenta del raciniano más erudito de la Sorbona, autor de *La Carrière de Jean Racine*, editor de *Racine* de la «Bibliothèque de la Pléiade» y gran especialista en su obra, Raymond Picard. Publica en 1965 una obra con título sugerente, *Nouvelle Critique ou nouvelle imposture*. La réplica de Picard se sitúa sobre todo en el plano del uso excesivo de la descodificación psicoanalítica que hace Barthes para explicar el teatro raciniano. Picard se apresura a correr un púdico velo ante los héroes cuyas secretas pasiones sexuales contrariadas había adivinado

[4] R. Barthes, *Sur Racine*, cit., p. 13.
[5] *Ibid.*, p. 14.
[6] *Ibid.*, p. 21.
[7] *Ibid.*, p. 60.

Barthes: «Hay que releer a Racine para convencerse de que después de todo sus personajes son diferentes de los de D. H. Lawrence. [..] Barthes ha decidido descubrir una sexualidad desenfrenada»[8]. Picard parte de un tajo el sistematismo de la aproximación de Barthes, denuncia el reconocimiento de su impotencia para decir la Verdad sobre Racine, y por lo tanto le niega el derecho a decir cualquier cosa sobre un autor en el que no es especialista. Para Picard, Barthes es «el instrumento de una crítica descarada»[9], que se viste con una jerga pseudocientífica para decir necedades, cosas absurdas, todo en nombre de un saber biológico, psicoanalítico, filosófico... Picard denuncia la tendencia a la generalización, a tomar el caso concreto, singular, para una categoría con vocación universal, de este juego crítico que confunde las pistas. Con este ritmo de indeterminación moderna, mezcla para Raymond Picard de impresionismo y dogmatismo, «se puede decir cualquier cosa»[10].

Se trata entonces de un contraataque en toda regla por parte de un Picard que no era aludido personalmente por el estudio de Barthes sobre Racine, pero que se convierte en portavoz de una Sorbona superada por esta agitación estructuralista, y que desearía que el ídolo en que se había convertido Barthes fuese puesto en la picota antes de destruir la edición. Barthes, por otra parte, se sorprende de la violencia de la polémica emprendida contra él: «Yo no me esperaba el ataque de Picard. Nunca había atacado la crítica universitaria, simplemente la había nombrado»[11]. Atribuye este asalto a lo que representan los exámenes universitarios de letras. La nueva crítica es peligrosa a este respecto, porque pone en tela de juicio el carácter absoluto, intangible, de los criterios de selección de un saber canonizado, establecido en la certidumbre de sus valores y de sus métodos. La defensa de un saber controlable, mensurable con la vara de una verdad establecida para siempre, es para Barthes la razón del proceso al que es sometido.

Evidentemente, toda la generación estructuralista se pone del lado de Barthes, toma partido por él contra la vieja Sorbona: «En el plano humano, siempre se está del lado de Barthes. Hoy no diría que Picard estuviese completamente equivocado en el plano intelectual, pero estaba totalmente equivocado en el plano de la agresividad. Barthes y Greimas, al no ser agregados, no tenían derecho a entrar en la universidad. Se rechazó la tesis de Barthes; en cuanto a los lingüistas, no tenían ningu-

---

[8] R. PICARD, *Nouvelle Critique ou nouvelle imposture*, J.-J. Pauvert, 1965, pp. 30-34.

[9] *Ibid.*, p. 52.

[10] *Ibid.*, p. 66.

[11] R. BARTHES, *Océaniques*, FR3, 8 de febrero de 1988 (noviembre de 1970-mayo de 1971).

na posibilidad de hacer una carrera universitaria y muchos estaban agobiados por ello. Eran víctimas de una auténtica prohibición. Los francesistas eran entonces sobre todo gente de derechas, dominados por los escrúpulos universitarios»[12]. La respuesta de Picard ilustra entonces el cierre del discurso académico sobre sí mismo, una nueva demostración de su rechazo a abrirse a preguntas nuevas.

Por su parte, el profesor de estética Olivier Revault d'Allonnes cuenta los puntos, y se dice en un acceso de ecumenismo que todos los polemistas tienen razón. No quiere diferenciar entre los puntos de vista sociológico de Lucien Goldmann, psicoanalítico de Charles Mauron, biográfico de Raymond Picard y estructuralista de Roland Barthes: «Todos tienen razón. De todo ello hay en *Fedra*, y quizá por eso se reconocen las grandes obras. Tienen estratificaciones, por retomar la metáfora geológica de Adorno sobre ellas»[13]. En el momento, como muestra Louis-Jean Calvet, Picard es bien acogido por la prensa. Jacqueline Piatier toma partido por él en *Le Monde* y evoca «las sorprendentes interpretaciones que Roland Barthes ha ofrecido de las tragedias de Racine»[14]. Por su parte, *Le Journal de Genève* saborea el contraataque de Picard: «Roland Barthes K.O. en ciento cincuenta páginas»[15]. En el momento, Barthes acusa el golpe puesto que no soporta la polémica, y cuenta a su amigo Philippe Rebeyrol: «Compréndeme, lo que escribo es lúdico, y si se me ataca no hay nada»[16]. Pero el debate polémico sacado a la plaza pública por Picard va a volverse como un bumerán contra la vieja Sorbona.

Una generación de estudiantes entusiastas va a tener pronto la ocasión de discutir el saber académico cuando Barthes responde a Picard con la publicación de *Crítica y verdad* en 1966, año que corresponde al apogeo del paradigma estructuralista. La salida del libro de Barthes es anunciada con estruendo, con un faja que dice: «¿Hay que quemar a Barthes?». La dramatización es llevada al extremo, y Barthes reaparece en el papel de la doncella ante la hoguera. Es la ocasión elegida para unir a toda una comunidad intelectual alrededor del ambicioso programa de los *Elementos de semiología*, que puede llegar así a un amplio público. Barthes responde esta vez utilizando la polémica.

Denuncia el hecho de que en «el Estado literario, la crítica debe estar tan controlada como una policía»[17]. La crítica de Picard es reci-

---

[12] Jean Dubois, entrevista con el autor.

[13] Olivier Revault d'Allonnes, entrevista con el autor.

[14] J. PIATIER, *Le Monde*, 23 de octubre de 1965; citada por L.-J. Calvet, *Roland Barthes*, cit., p. 187.

[15] *Ibid.*, p. 188.

[16] Citado por L.-J. Calvet, *ibid.*, p. 188.

[17] R. BARTHES, *Critique et vérité*, Le Seuil, 1966, p. 13.

bida por Barthes como la expresión de la historia de la literatura más tradicional que se aferra a una noción vaga que es «la crítica verosímil», que cae por su propio peso, y por lo tanto no necesita ser apoyada por una demostración. Esta noción incluye las referencias a la objetividad del crítico, a su gusto, y en tercer lugar a la claridad de exposición. Barthes califica la historia de la literatura así constituida de crítica antigua: «Estas reglas no son de nuestro tiempo: las dos últimas proceden del siglo clásico, y la primera del siglo positivista»[18]. Ataca así el postulado según el cual la crítica literaria debía quedarse en el nivel literario; en este campo, Barthes se separa algo de las proclamaciones inmanentistas para convertirse en el defensor del contenido, de los elementos exógenos que aclaran la economía general del texto literario, y que hacen necesario el recurso a la historia, al psicoanálisis, a toda una cultura antropológica. Barthes opone al modo de proceder positivista el acto crítico como acto de escritura en el sentido pleno del término, en tanto que trabajo sobre el lenguaje. Y a este respecto, haciendo que se unan las figuras del escritor y del crítico, socava los contornos, las limitaciones, las prohibiciones que han basado la constitución de géneros distintos de escritura.

La línea de defensa barthesiana frente a Picard es doble: reivindica los derechos del crítico como escritor, portador de sentido, auténtico creador en su propia lectura activa de la obra; y por otra parte se convierte en el representante de un discurso más científico que ya no considera la escritura como un ceremonial, sino como fuente de verdad. Desde esta perspectiva, Barthes se apoya sobre toda la corriente estructuralista y evoca tanto el trabajo de Lacan como el de Lévi-Strauss. Sustituye la historia de la literatura tradicional, orgulloso del trabajo de deconstrucción de las ciencias humanas, por una «ciencia de la literatura»[19] de la que se hace portavoz, que no se define como una ciencia de los contenidos, sino de las condiciones del contenido, o sea, de sus formas. No resulta sorprendente ver que Barthes encuentra el modelo de esta ciencia en la lingüística: «Su modelo será evidentemente la lingüística»[20]. El lenguaje es entonces el auténtico sujeto que sustituye a la noción de autor. La búsqueda de un sentido oculto y último de la obra es vana, puesto que se basa en una noción de sujeto que es de hecho una ausencia: «La literatura no enuncia más que la ausencia de sujeto»[21].

Al anunciar el nacimiento de una era histórica nueva basada en la unidad y la verdad de la escritura, Barthes enuncia la ambición de toda

[18] *Ibid.*, p. 35.
[19] *Ibid.*, p. 56.
[20] *Ibid.*, p. 57.
[21] *Ibid.*, p. 71.

una generación que ve en la explosión del discurso crítico de las ciencias humanas un modo de escribir que se une con la creación propiamente literaria. Pone en evidencia y desestabiliza un discurso universitario que va a permanecer sordo ante una palabra cada vez más exigente. Más allá de este año 1966, se oyen aún los ecos lejanos de estos combates/jugueteos, y la violencia de las palabras de René Pommier[22] muestra claramente la fractura que ocasionó Barthes en el saber académico, auténtica golondrina que anuncia la primavera de 1968.

Lévi-Strauss/Gurvitch

La otra confrontación de los años sesenta enfrenta a Lévi-Strauss con toda una parte de la sociología, reticente a disolverse en el crisol estructural –aunque la noción de estructura no les resulte ajena– y marcada por la pintoresca personalidad de Georges Gurvitch. Es otro frente de los combates de la época, esencial para Lévi-Strauss que debe necesariamente conseguir el compromiso de los sociólogos si quiere federar a todas las ciencias del hombre alrededor de una antropología que se ha vuelto estructural. La polémica entre Lévi-Strauss y Gurvitch es por lo tanto muy viva, puesto que la apuesta teórica e institucional es decisiva. Se centra en la noción de estructura.

Gurvitch expone su concepción de la estructura social en 1955[23]. La define de la misma forma que Murdock, como un fenómeno que designa la idea de una coherencia de las instituciones sociales. En tanto que fenómeno, la noción de estructura puede ponerse en relación con, oponerse a otros términos. Así, para Gurvitch hay que distinguir las clases sociales en tanto que están organizadas. Estas estructuras sociales son el objeto de procesos de desestructuración y reestructuración; están implicadas por lo tanto en un proceso, una dialéctica. Para Gurvitch, el fenómeno social excede a la estructura y no debe ser reducido a ésta: «Es mucho más rico que ésta [la estructura], y su plenitud implica ante todo lo inesperado»[24]. Gurvitch critica, pues, al estructuralismo tanto por ser un reduccionismo que empobrece la

---

[22] R. Pommier, *Assez décodé*, Éd. Roblot, 1978; y *Barthes, Ras le bol!*, Éd. Roblot, 1987, donde ataca a Barthes y a los «jobarthiens» [*N. de la T.*: juego de palabras con *jobard*, tonto, pánfilo, ingenuo]. Entre otras cosas, se puede leer: «Las tonterías de R. Barthes son para mí un insulto a la inteligencia humana» (p. 40); «Cuando lo leo, nunca me digo que R. Barthes es demasiado inteligente; me digo continuamente, con un asombro que no cesa: ¿cómo se puede ser tan gilipollas?» (p. 21). ¡Obsérvese el nivel!

[23] G. Gurvitch, «Le concept de structure sociale», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XIX, 1955.

[24] *Ibid.*, p. 31.

riqueza de lo real, como por ser una estática que aplasta con su peso el movimiento inmanente de la sociedad.

La respuesta de Lévi-Strauss es especialmente rápida: «¿Con qué derecho, a título de qué el señor Gurvitch se erige en nuestro censor? [...] Como es un puro teórico, el señor Gurvitch sólo se interesa por la parte teórica de nuestros trabajos»[25]. ¿Se debe hacer predominar el carácter singular del acontecimiento o las permanencias de la estructura? Este debate recurrente de la sociología, presente ya desde Durkheim y Tarde, vuelve a aparecer en el corazón del enfrentamiento Lévi-Strauss/Gurvitch, y es expuesto en un artículo ampliamente citado en el decenio de los sesenta, el de Gilles-Gaston Granger[26].

El epistemólogo Gilles-Gaston Granger define perfectamente la alternativa que parece oponer la percepción sensible del mundo y la concepción inteligible del esquema científico. Compara a este respecto la trayectoria de Gurvitch con la de Lévi-Strauss: «Para Gurvitch un estructura es en cierto modo un ser; para Lévi-Strauss, no es más que un modelo»[27]. Rechazando la herramienta matemática, la formalización, Gurvitch considera la estructura como un fenómeno, mientras que para Lévi-Strauss se trata de una herramienta de conocimiento. Granger califica la posición de Gurvitch de aristotelismo, mientras que Lévi-Strauss representa «el partido de una matemática del hombre»[28]. Ciertamente Granger señala el peligro de una hipostasis de la herramienta de conocimiento, que puede transformarse en objeto mismo del conocimiento en ciencias sociales, pero debe intentarse la apuesta, a pesar de la conciencia de esa posible trampa: «Hay que correr ese riesgo»[29]. Granger, por lo tanto, toma partido por la empresa estructural, aunque conserva una distancia crítica que le hace reprochar a Lévi-Strauss el paso de modelos de análisis a esquemas con vocación universal, vía que supone el riesgo de reintroducir una forma de ontologización de sus instrumentos de conceptualización.

A treinta años de distancia de este artículo, Granger considera, con más libertad que en la época, puesto que no quería herir la susceptibilidad de Gurvitch, que este último «era infinitamente pequeño al lado de Lévi-Strauss y portador de una escolástica vacía»[30]. En cuanto a Lévi-Strauss, Granger solamente lo había puesto en guardia ante el peligro de concebir las estructuras como existentes, como

---

[25] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., p. 356.

[26] G.-G. Granger, «Événement et structure dans les sciences de l'homme», *Cahiers de l'ISEA* (diciembre 1959).

[27] G.-G. Granger, art. cit., p. 168.

[28] *Ibid.*, p. 174.

[29] *Ibid.*, p. 175.

[30] Gilles-Gaston Granger, entrevista con el autor.

seres más reales que la realidad, a la manera de Platón; no esperaba de él más que la constitución de una gran sociología o antropología estructural que aportase la clave de una comprensión científica del hombre en sociedad. Ahora bien, desde este punto de vista Granger es hoy menos optimista sobre el alcance del programa lévi-straussiano: «Creo que la obra de Lévi-Strauss no ha dado de sí lo que yo esperaba»[31].

La sentencia de Granger sobre Gurvitch es severa y no explica la importancia que este último tuvo para toda una generación de sociólogos y antropólogos. Sin duda era un personaje algo megalómano, de una vanidad casi innata que le hacía pensar que sólo su obra merecía tomarse en serio. Por otra parte, a eso tuvo que dedicarse el que se convirtió en su ayudante, Roger Establet: «Tenía que dar cursos sobre su obra»[32]. Era famoso por su dogmatismo: «Cuando decía que había catorce pasos, no eran ni trece ni quince, y recordaba con ironía que Durkheim no había encontrado más que tres»[33]. Pero la cara oculta tras estas proclamaciones dogmáticas revela a un personaje conmovedor, maltratado por la historia, y animado por una pasión devoradora. Vivía en la calle Vaneau, en el piso que había ocupado Marx cuando estuvo en Francia, estaba en París exiliado, acumulando sólo unos cuantos libros con la esperanza siempre presente de volver a la Unión Soviética. Las condiciones que ponía para su regreso, en una negociación continua con las autoridades soviéticas, le hacen especialmente simpático. Deseaba poder hablar en ruso a los obreros a la salida de las fábricas, y además consultar con toda libertad los archivos de Rusia para escribir una historia de la revolución rusa en el mismo sitio en que había sido comisario del pueblo. Es por lo tanto un sociólogo que nunca se separó del todo del terreno que hubiera querido trabajar, y cuando por fin obtiene la autorización en 1964 (renunciando de todas formas, aconsejado por su esposa, a dirigirse a los obreros en ruso), la muerte le impide realizar su deseo.

Gurvitch había sido durante todo este periodo el líder carismático de una red más o menos reticente a la ola estructuralista. En este pequeño cenáculo se encontraban sociólogos como Jean Duvignaud o Pierre Ansart, filósofos como Lucien Goldmann o Henri Lefebvre, o antropólogos como Georges Balandier. La mayoría no querían por otra parte entrar en una confrontación directa con Lévi-Strauss. La alternativa se planteaba sobre todo entre las dos figuras emblemáticas de la sociología: Raymond Aron y Georges Gurvitch. Sin embargo,

---

[31] *Ibid.*
[32] Roger Establet, entrevista con el autor.
[33] *Ibid.*

incluso en este grupo gurvitchiano, el resplandor estructuralista provoca trabajos y tuvo efectos en las opciones metodológicas.

Está desde luego la receptividad de Lucien Goldmann ante un estructuralismo que califica de genético, abierto a la historia. Pero esta influencia es perceptible también entre sociólogos del grupo como Pierre Ansart, que preparaba, sin embargo, una tesis bajo la dirección de Gurvitch y que fue sensible a la aportación estructuralista: «Recuerdo muy bien el primer día que oí hablar del estructuralismo. Era una clase que Georges Davy nos dio tras salir de la defensa de la tesis de Lévi-Strauss. Nos dio una clase apasionante sobre *Las estructuras elementales del parentesco*, que nos presentaba como una posibilidad intelectual excepcional»[34]. Pierre Ansart, que tenía que hacer una tesis complementaria sobre el nacimiento del anarquismo –que leyó tras la muerte de Gurvitch en 1969–, adopta una problemática voluntariamente estructuralista. Inspirado por Lucien Goldmann, intenta construir sobre el anarquismo una presentación de la estructuración de un pensamiento en sus relaciones homológicas con las estructuras económicas, prácticas, y las visiones del mundo de su tiempo: «Para los que buscábamos nuestro camino, el estructuralismo parecía de una fecundidad extraordinaria desde el punto de vista del trabajo»[35].

Si bien el estructuralismo tuvo sobre este grupo de sociólogos de izquierda una influencia real, no dejó sin embargo de ser objeto de una viva crítica en tanto que ponía de manifiesto una civilización técnica en vías de deshumanización. Fue el caso especialmente en un coloquio en Royaumont en 1960, donde un consenso alrededor de la crítica de Gurvitch contra el estructuralismo reunió a Jeannine Verdès-Leroux, Sonya Dayan, Pividal, Tristani y Claude Lefort... Esta correlación del estructuralismo con su lugar de enunciación es analizada especialmente por alguien muy cercano a Gurvitch, Jean Duvignaud: «Muchas personas han sido arrastradas hacia este conflicto porque había algo más que apariencia. La cuestión era saber si una sociedad puede transformarse desde el interior»[36]. Para Jean Duvignaud, el famoso corte epistemológico, que da carta de nobleza al estructuralismo ideológico para convertirse en la doctrina oficial de la universidad y la *intelligentsia*, reproduce el corte entre las leyes dominantes de la tecnoestructura y las de un eventual cambio global: «Diría que el pensamiento de Lévi-Strauss se ha vuelto real, incluso evidente, puesto que, tras un rodeo por el salvajismo, ha reencontrado las estructuras de la

---

[34] Pierre Ansart, entrevista con el autor.

[35] *Ibid.*

[36] Jean Duvignaud, entrevista con el autor.

segunda era industrial»[37]. Jean Duvignaud formula la hipótesis según la cual la no consideración de la historia en Lévi-Strauss no sería resultado de la constatación del predominio de una relación de reproducción, de un enfriamiento de la temporalidad en las sociedades de los trópicos llamadas frías, sino por el contrario procedería de la intuición de los cambios en curso en la civilización postindustrial, en el momento en que la comunicación triunfa sobre el cambio.

UN LIBRO-ACONTECIMIENTO: *EL PENSAMIENTO SALVAJE*

Otro gran duelo intelectual enfrenta a los dos monstruos sagrados de la *intelligentsia* francesa: Jean-Paul Sartre y Claude Lévi-Strauss. Hay que recordar que este último había estado atento a la aparición de la *Crítica de la razón dialéctica*, pero no había objetado nada a la filosofía sartriana, no porque hubiese abandonado el campo filosófico, por más que él lo diga, sino porque preparaba una respuesta severa y muy polémica en su propio terreno, el de la antropología. Esta respuesta la incluye en lo que hace el papel de obra maestra de la historia de la antropología, *El pensamiento salvaje*, que aparece en 1962, el mismo año que *El totemismo en la actualidad*, con el capítulo final: «Historia y dialéctica». Lévi-Strauss no se limita a responder a las tesis sartrianas, sino que persigue sobre todo la explicitación del modo de pensamiento de las sociedades frías: ahonda en la demostración que había esbozado en *Raza e historia*, dedicándose esta vez a mostrar la universalidad de los mecanismos del pensamiento más allá de las diferencias de contenido. Efectúa a este respecto un desplazamiento decisivo en relación con las tesis de Lucien Lévy-Bruhl, que oponía la mentalidad prelógica de las sociedades primitivas, marcada por el principio de participación, y la mentalidad lógica de los civilizados regida por el principio de contradicción.

Al contrario que la tradición antropológica, Lévi-Strauss afirma que «el pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma forma que el nuestro»[38]. El pensamiento salvaje, largo tiempo presentado como la expresión primaria de lo afectivo, es captado aquí por la amplitud de los fines que se asigna, a la vez sintético y analítico; procede igual que nuestro pensamiento occidental por los caminos del entendimiento, y se apoya en todo un sistema de distinciones, de oposiciones de extrema variedad.

[37] J. DUVIGNAUD, *Le Langage perdu*, PUF, 1973, p. 215.
[38] C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, cit., p. 355.

Existen, sin embargo, dos tipos de pensamiento, pero sin que sea posible remitirlos a un sistema jerárquico; se definen a partir de dos niveles estratégicos. El pensamiento salvaje depende de una lógica de lo sensible, y se realiza en los signos y no en los conceptos; es un sistema cerrado, acabado, regido por un número dado de leyes. Lévi-Strauss opone el sistema cerrado, circular, del pensamiento salvaje, al abierto del pensamiento científico, que deja ver una relación distinta con la naturaleza. El pensamiento salvaje entronca con un pensamiento en el que las palabras y las cosas están unidas por una relación de repetición. Ciencia de lo concreto, no es, sin embargo, espontáneo y confuso como se creyó durante mucho tiempo. Su terreno predilecto es el de las actividades cotidianas de las sociedades primitivas: la caza, la recolección, la pesca... «La riqueza en palabras abstractas no es patrimonio exclusivo de las lenguas civilizadas»[39], y Lévi-Strauss relata el desconcierto de los etnógrafos ante la suma de conocimientos de las tribus indias, ante su capacidad para distinguir, identificar y representar el mundo animal y vegetal que les pertenece. ¡Los indios hopi tienen censadas trescientas cincuenta plantas, y los navajos más de quinientas! Este pensamiento de lo concreto efectúa clasificaciones con un meticuloso deseo de identificación para hacer operativo este saber en la vida cotidiana, alrededor de todo un sistema de prescripciones y prohibiciones.

Con la publicación el mismo año de su otra obra, *El totemismo en la actualidad*, Lévi-Strauss ilustra la tesis central de *El pensamiento salvaje*. Muestra que los antropólogos hasta entonces han tropezado con una aporía al limitarse a la constatación en el totemismo de similitudes entre el mundo animal o vegetal y el mundo humano. El valor de la clasificación totémica está, por el contrario, en una homología de estructura entre dos series, una natural y la otra social. «La ilusión totémica procede, en primer lugar, de una distorsión del campo semántico del que dependen fenómenos del mismo tipo»[40]. El totemismo desempeña un papel integrador de las oposiciones binarias; tiene como función hacer positivo lo que podría parecer un obstáculo para la integración. Se eligen las especies naturales no porque sean buenas para comer, sino porque son buenas para pensar[41]. Existe entonces ósmosis entre método y realidad, homología entre pensamiento humano y el objeto al que se aplica. La investigación etnográfica se transforma entonces en construcción lógica y puede alcanzar el estadio de

---

[39] *Ibid.*, p. 3.

[40] C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Plon, 1962, p. 25 [ed. cast.: *El totemismo en la actualidad*, México, FCE, 1965].

[41] *Ibid.*, p. 128.

la antropología, es decir, la búsqueda de las leyes fundamentales de la mente humana.

Lévi-Strauss se separa aquí de la interpretación funcionalista de Malinowski, que elige solamente el nivel naturalista, utilitario, afectivo, cuando explica que el interés concentrado sobre el mundo vegetal y animal refleja el hecho de que la preocupación fundamental de las sociedades primitivas está en la alimentación. La explicación para Lévi-Strauss debe buscarse en un nivel más profundo que un simple mecanismo de identidad, es decir, a partir de la interferencia naturaleza/cultura: «El totemismo plantea una equivalencia lógica entre una sociedad de especies naturales y un universo de grupos sociales»[42]. Es entonces en esta línea fronteriza entre naturaleza y cultura donde prospera el estructuralismo, donde se edifica su proyecto.

La acogida que tuvo *El pensamiento salvaje* fue espectacular y contribuye a la influencia del programa estructuralista más allá del círculo antropológico. El éxito es tal que una periodista de *France-Soir* advierte a sus lectores tentados de comprar la obra de Lévi-Strauss atraídos por la reproducción en la cubierta de la *Viola tricolor*, llamada «pensamiento salvaje»: ese hermoso ramillete de flores que se exhibe en los escaparates de las librerías puede llevar a pensar que se trata de una obra de botánica, y la periodista les previene de que se trata de un ensayo muy difícil. Más en serio, Claude Roy ve en el libro de Lévi-Strauss una obra tan importante como la *Piscopatología de la vida cotidiana* de Freud: «Freud demostró de forma genial que nuestros errores tienen razones que la conciencia no controla. Y he aquí que Claude Lévi-Strauss hace una demostración, profunda y novedosa, de que el aparente caos de los mitos y los rituales primitivos obedece en realidad a un orden y unos principios que hasta ahora habían permanecido invisibles»[43].

En un largo estudio aparecido en *Critique*, Edmond Ortigues parte de una analogía de método entre Lévi-Strauss y Paul Valéry. El mismo cuidado formal está presente en el poeta y el etnólogo: «Una misma familia mental: parecida reticencia frente a la historia, igual insistencia en defender la sensibilidad del intelecto contra la inteligencia de las emociones»[44]. En *Le Monde*, Jean Lacroix le dedica su sección saludando en él la realización de una obra estrictamente científica, pero marcando sus distancias frente a lo que califica de «la filosofía más rigurosamente atea de estos tiempos»[45], y que se emparen-

[42] C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, cit., p. 138.

[43] C. Roy, «Un grand livre civilisé: *La Pensée sauvage*», *Libération*, 19 de junio de 1962.

[44] E. Ortigues, *Critique* 189 (febrero 1963), p. 143.

[45] J. Lacroix, *Le Monde*, 27 de noviembre de 1962.

ta quizás con un materialismo vulgar que ve en los mismos enunciados de las matemáticas el reflejo del funcionamiento libre de la mente, es decir, la actividad de las células de la corteza cerebral, que obedecen a sus propias leyes. El periódico *Le Monde* concede un espacio considerable al acontecimiento, puesto que al artículo de Jean Lacroix de noviembre de 1962 hay que añadir el artículo de Yves Florenne de mayo de 1962 y la entrevista con Lévi-Strauss del 14 de julio de 1962. En *Le Figaro*, es Claude Mauriac el que recensiona la obra, mientras que Robert Kanters, en *Le Figaro littéraire*, se entusiasma y destaca acertadamente que «las ciencias del hombre, en la actualidad, son las fuentes del arte de mañana»[46].

La comunidad estructuralista se manifiesta a través de la elogiosa recensión que hace Barthes de las dos obras de Lévi-Strauss de 1962. Celebra la sustitución de una sociología de los símbolos por una sociología de los signos y la introducción de una socio-lógica que se une al proyecto semiológico global. El mérito de Lévi-Strauss para Barthes está en la extensión del campo de la libertad humana a un terreno que hasta entonces se le escapaba: «La sociología a la que invita Claude Lévi-Strauss es una sociología de lo propiamente humano: reconoce a los hombres el poder ilimitado de hacer que las cosas signifiquen»[47].

LÉVI-STRAUSS/SARTRE

El pensamiento salvaje constituye uno de esos raros momentos durante los cuales un libro actúa como verdadero acontecimiento, por su alcance y su capacidad para transformar nuestra visión del mundo y de los otros. Es en esta pieza central del dispositivo estructuralista donde Lévi-Strauss introduce su carga contra Sartre, auténtica respuesta diferida a la *Crítica de la razón dialéctica*, especialmente polémica. No solamente se apunta al carisma de Sartre, sino también al estatuto de la filosofía como disciplina reina, y al lugar concedido a la filosofía de la historia, al historicismo, que ve cómo es expulsado del horizonte estructural. La historia no es más que un relato, condenado a lo idiográfico. Lévi-Strauss ataca la forma en que Sartre la erige en perspectiva unificadora, totalizante: «En el sistema de Sartre, la historia desempeña exactamente el papel de un mito»[48]. Lo vivido, los acontecimientos, el material histórico, todo tiene que ver con el

---

[46] R. KANTERS, *Le Figaro littéraire*, 3-23 de junio de 1962.

[47] R. BARTHES, «Sociologie et socio-logique», *Informations sur les sciences sociales* 4 (diciembre 1962), p. 242.

[48] C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensee sauvage*, cit., p. 336.

mito. A partir de este postulado, Lévi-Strauss no comprende por qué los filósofos, y Sartre el primero, se obstinan en darle tal preeminencia a la historia. Esta fascinación es juzgada como un intento de restituir un continuo temporal colectivo, al contrario que la trayectoria de la etnología, que se despliega en la discontinuidad. Este contenido es para Lévi-Strauss puramente mítico, ilusorio, aunque sólo fuese por la elección que presupone por parte del historiador de una región, de una época... No puede por lo tanto más que construir historias, sin acceder nunca a alguna globalidad significativa: «Una historia total se neutralizaría a sí misma: su producto sería igual a cero»[49]. No hay por lo tanto totalidad histórica, sino una pluralidad de historias no vinculadas a un sujeto central, al hombre. La historia no puede ser más que partidista y «parcial»[50].

Es una diatriba en toda regla contra la filosofía de la historia: su «pretendida continuidad histórica no está asegurada más que por medio de trazados fraudulentos»[51]. La historia no sería más que el último refugio de un humanismo trascendental, y Lévi-Strauss invita a los historiadores a librarse de la posición central del hombre, e incluso a salir de la propia disciplina histórica: «La historia lleva a todo, pero a condición de salir de ella»[52].

Frente a la historia identificada con la humanidad, Lévi-Strauss coloca al pensamiento salvaje como intemporal, retirado del mundo en una totalidad recobrada, pero en el terreno sincrónico. Sartre no va a responder directamente a este ataque, pero en su revista Pierre Verstraeten analiza la obra de Lévi-Strauss bajo el título: «Claude Lévi-Strauss o la tentación de la nada». Considera que «Lévi-Strauss confunde voluntariamente los campos de la semiología y los de la semántica (o de la lingüística) al aplicar sistemáticamente los principios de la semántica a todo el campo semiológico»[53]. Lévi-Strauss hubiera experimentado el poder de la dialéctica, pero de forma negativa, al descubrir la inanidad que representa para él la temporalidad histórica. Verstraeten remite entonces el imaginario de Lévi-Strauss a su propio objeto de estudio, de la misma forma que Lévi-Strauss atribuye a la filosofía sartriana el estatuto de mito. Esta lucha subyacente entre los dos monstruos sagrados de la época se tradujo en 1962 en el triunfo del que encarna el programa estructural, Lévi-Strauss, y por lo tanto en el fracaso del historicismo encarnado por Sartre.

---

[49] *Ibid.*, p. 340.
[50] *Ibid.*, p. 342.
[51] *Ibid.*, p. 345.
[52] *Ibid.*, p. 347.
[53] P. VERSTRAETEN, *Les Temps Modernes* 206 (julio 1963), p. 83.

El pensamiento salvaje va a provocar otro gran debate en la época con la revista *Esprit*. Ésta se da inmediatamente por aludida y discutida en tanto que representante de una filosofía del sujeto. Su director, Jean-Marie Domenach, es el alma de todo un grupo filosófico que se dedica durante varios meses al estudio de la obra de Lévi-Strauss para preparar un número de la revista dedicado a él. Artículos de Jean Cuisenier, Nicolas Ruwet, etc., tratan *El pensamiento salvaje*, y el número se cierra con un debate entre Lévi-Strauss y el equipo que ha trabajado sobre su obra. Algunas frases fueron suprimidas por Lévi-Strauss en el momento de la transcripción del debate, como ésta: «Mi fórmula es la de Royer-Collard: el cerebro segrega el pensamiento igual que el hígado segrega la bilis»[54], y Lévi-Strauss se opone a las reimpresiones de este debate en revistas extranjeras, solicitadas varias veces. Sin embargo, Jean-Marie Domenach le está especialmente agradecido por haberse prestado a este enfrentamiento contradictorio: «Le estoy agradecido por haber participado en este debate, porque tengo una gran admiración por sus capacidades intelectuales»[55].

Este debate enfrenta sobre todo dos orientaciones divergentes que expone Paul Ricœur en su artículo «L'herméneutique et le structuralisme». Paul Ricœur no rechaza la cientificidad del trabajo del estructuralismo sobre los códigos en uso en las lenguas, en los mitos, pero discute, por el contrario, el cruce de la frontera que consiste en pasar sin justificación al estadio de la generalización, de la sistematización. Para Paul Ricœur, hay que distinguir dos niveles de aproximación: el primer nivel se basa en las leyes lingüísticas y forma el estrato inconsciente, no reflexivo, un imperativo categórico, sin que sea necesario referirlo a un sujeto consciente. Este nivel está ilustrado tanto por las oposiciones binarias de la fonología como por las de los sistemas elementales del parentesco sobre los cuales Paul Ricœur reconoce la validez de los análisis de Lévi-Strauss: «La empresa estructuralista me parece perfectamente legítima y al abrigo de toda crítica, en tanto que mantenga la conciencia de su condiciones de validez, y por lo tanto de sus límites»[56].

Con *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss generaliza esta vía en la medida en que funciona tanto en los trópicos como en las latitudes templadas, y que se encuentra en una relación de homología con el pensamiento lógico. Ahora bien, Paul Ricœur opone el pensamiento

---

[54] C. Lévi-Strauss, frases eliminadas, citadas por Jean-Marie Domenach, entrevista con el autor.

[55] Jean-Marie Domenach, entrevista con el autor.

[56] P. RICŒUR, *Esprit*, noviembre de 1963, p. 605.

totémico al pensamiento bíblico en tanto que implica una relación inversa entre diacronía y sincronía. No opone a la objetividad de un sentido formalizado un subjetivismo del sentido, sino lo que llama el objeto de la hermenéutica: «Es decir, las dimensiones de sentidos abiertas por esas reactivaciones sucesivas; se plantea entonces la pregunta: ¿todas las culturas ofrecen lo mismo para retomar, redecir y repensar?»[57]. El paso de la ciencia estructural a la filosofía estructuralista es calificado por Paul Ricœur de «kantismo sin sujeto trascendental, incluso un formalismo absoluto»[58]. Y ofrece la alternativa de una hermenéutica que, incluso considerando este estadio de descodificación formal, se asigna como objetivo hacer coincidir la comprensión del otro con la comprensión de sí, pasando por la fase interpretativa del sentido, por un pensamiento que se piensa y se re-piensa sin cesar.

El calificativo de «kantismo sin sujeto trascendental» es retomado y asumido por Lévi-Strauss en su respuesta a Paul Ricœur; acepta los términos y rechaza la búsqueda de un sentido del sentido: «No podemos intentar comprender a la vez las cosas del fuera y del dentro»[59]. Lévi-Strauss, por su parte, sitúa la etapa científica de su trabajo en el estadio de la necesaria taxonomía de las sociedades, lo que exige prohibirse avanzar sobre otros terrenos aún no suficientemente balizados.

La era de los grandes debates está en marcha y con ella las fronteras entre disciplinas son ampliamente discutidas, puestas en duda. Atrapados en el juego de los enfrentamientos entre disciplinas, son muchos los que se van a pasar de un campo a otro, a multiplicar sus instrumentos de análisis, sus campos de competencias, y la interdisciplinariedad va a convertirse en una nueva religión. Para ser un buen estructuralista, hay que hacerse lingüista, antropólogo, con una pizca de psicoanálisis y de marxismo. Es un periodo especialmente fecundo, intenso, donde hombres y conceptos se transforman en engranajes móviles, transgrediendo fronteras, escapando a los puestos de aduanas. Son los signos anunciadores de un estructuralismo más ideológico que científico. Esta plasticidad pudo servir para la conquista de posiciones de poder, para quebrantar la vieja Sorbona. No en vano su fuerza de propulsión fue el fracaso de Paul Ricœur en el Collège de France, derrotado por Michel Foucault en noviembre de 1963.

La multiplicación de cruces, encuentros, debates, obliga frecuentemente a las disciplinas a reformarse, a redefinir sus posturas. Es lo que hace André Green para el psicoanálisis, cuya práctica cuestiona a

---

[57] *Ibid.*, p. 644.
[58] *Ibid.*, p. 618.
[59] C. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 637.

partir de la oposición entre historia y estructura[60]. Coloca espalda con espalda a Sartre, que niega cualquier base teórica al psicoanálisis, y a Lévi-Strauss, cuyo panlogicismo lo lleva a no considerar nada del hombre fuera de su estructura físico-química. Defensor de la obra de Freud, André Green muestra el carácter indisociable de la estructura y de la historia en la práctica psicoanalítica: «La historia no es pensable fuera de la repetición que remite a la estructura; la estructura por lo que respecta al hombre no es pensable fuera de sus relaciones con sus genitores, constituyentes de lo simbólico, que introducen una relación temporal-intemporal que implica la dimensión de la historia»[61]. En este concierto de discordancias, de fricciones, fuente de anatemas, de modelos excluyentes, el punto de vista de André Green de un estructuralismo bien temperado cumple el papel de la posición del sabio que resuelve en el momento en que se trata de forzar demasiado.

---

[60] A. Green, «La psychanalyse devant l'opposition de l'histoire et de la structure», *Critique* 194 (julio 1963).

[61] *Ibid.*, p. 661.

26

LAS CADENAS SIGNIFICANTES

La escisión

De la escisión de 1953 a la excomunión de 1963, Lacan pudo consolidar sus posiciones uniéndolas estrechamente al paradigma estructuralista en pleno auge. Este punto de amortiguación se vuelve esencial cuando fracasan las negociaciones con la Asociación Psicoanalítica Internacional (IAP) para la afiliación de la Société française de psychanalyse, constituida en 1953. Las condiciones que se ponen se convierten rápidamente en el abandono de las prácticas lacanianas, y la exclusión pura y simple del propio Lacan, que se había convertido en el obstáculo principal para la reconciliación general.

Desterrado, Lacan reagrupa a sus fieles y crea la École française de psychanalyse en 1964, que en seguida se convierte en la École freudienne de París, mientras que otra parte de la Société française de psychanalyse, la SFP, alrededor de Jean Laplanche, logra la afiliación a la IPA en 1963, con el nombre de Association psychanalytique de France. Como en el caso del movimiento trotskista, las escisiones y disoluciones se convertirán en el fermento del movimiento lacaniano. La escisión entre los que sin embargo habían convivido diez años en la misma organización, la SFP, además de buscar la bendición por parte de la organización internacional de psicoanálisis, es el resultado de cierto número de desacuerdos.

Por una parte, la práctica de las sesiones cortas multiplica los ecos inquietantes sobre las tasas de ocupación de las salas de espera; por otra parte, la mezcla entre el análisis individual, llamado didáctico, y la enseñanza levanta también alguna inquietud acerca de los riesgos de la mezcla de géneros: «Pero sobre todo el hecho de que Lacan no estaba dispuesto a renunciar a estas prácticas era muy revelador de su impor-

tancia. [...] Así, lo que a nuestros ojos (a mis ojos) ingenuos hubiera podido pasar por accesorio, se había convertido en la cuestión principal»[1]. Buen número de los discípulos de las tesis teóricas de Lacan van a entrar por lo tanto en una organización distinta de la suya.

El riesgo de aislamiento, de marginación, es la principal preocupación de Lacan, que considera que el que no está con él está necesariamente contra él. Es la política de «el que me ama me sigue», pero para conseguirla hay que ganar altura, con el fin de imponer su carisma. Exiliado, proscrito, excluido definitivamente de su Iglesia, Lacan se identifica directamente con Spinoza, víctima de la misma excomunión en dos momentos: la del *Kherem* el 27 de julio de 1656 que representa la excomunión principal, seguida más tarde del *Chammata*, es decir, el imposible retorno al seno de la comunidad judía de Amsterdam[2]. Para rematar la imagen de mártir, Lacan abandona su docencia en el hospital de Sainte-Anne.

En este momento Lacan está solo, sin Colombey-les-Deux-Églises como lugar de refugio, pero el autor del discurso de Roma vuelve a escena como un héroe asestando un gran golpe con una nueva aventura, al anunciar la creación el 21 de junio de 1964 de la École française de psychanalyse: «Fundo, tan solo como he estado siempre en mi relación con la causa psicoanalítica, la École française de psychanalyse». Obtiene la protección de Fernand Braudel y de Louis Althusser para crear una delegación de la VI sección de la EPHE en la École normale superieure. Este desplazamiento geográfico le permite ampliar considerablemente su público, y, gracias a la fianza de los filósofos, ocupar una posición estratégica importante en el campo intelectual. Consciente de la necesidad imperiosa de volver a recuperar su audiencia, consiente en publicar, tras la fuerte presión de François Wahl, lo esencial de su obra escrita, lo que siempre se había negado a hacer, y que aparece en 1966 en Seuil.

La política teórica de Lacan necesita la búsqueda de garantías. Tras haber fracasado con Paul Ricœur[3], Lacan invita a la sesión inaugural de su docencia en el aula Dussane en la École normale supérieure a Lévi-Strauss, que acepta su invitación a pesar de lo poco que le gusta el estilo lacaniano. Consigue por lo tanto transformar su fracaso con la IPA, el debilitamiento de su movimiento tras la escisión, en el momento glorioso que simboliza su docencia en la École nor-

---

[1] J. LAPLANCHE, «Une révolution sans cesse occultée», *Communication aux journées scientifiques de l'Association internationale d'histoire de la psychanalyse*, 23-24 de abril de 1988.

[2] J. LACAN, «L'excommunication», *Ornicar?*, 1977 [ed. cast.: *Ornicar*, Barcelona, Petrel, 1981].

[3] É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse*, cit., t. 2, pp. 399-403.

male supérieure, donde durante cinco años se apiña el todo París para verlo y oír las palabras del que entonces hacía el papel de chamán de los tiempos modernos: «Expulsada del movimiento psicoanalítico internacional, la obra lacaniana va a ocupar un lugar central en la aventura francesa del estructuralismo»[4].

El significante

Esta huella del estructuralismo en la teoría lacaniana del inconsciente es especialmente perceptible en el lugar central que desempeña en ella el significante. Ya hemos visto cómo en los años cincuenta Lacan retoma la noción de signo de Saussure, y de qué forma modifica las posiciones respectivas del significado y el significante para dar valor a este último. En su seminario sobre las psicosis (1955-1956), Lacan precisa que el significado no está sin embargo libre de sus vínculos con el significante; se desliza por debajo hasta que alcanza un punto de anudamiento; es esto «lo que hace que el significante detenga el deslizamiento de otra forma indefinido de la significación»[5]. No hay entonces similitud en el significante entre Saussure y Lacan, aunque el significante saussuriano «sea no sólo el homónimo, sino incluso el epónimo del significante lacaniano»[6]. La noción de significante, tras haber sido independizada de la noción de significado, va a adquirir una importancia todavía mayor para Lacan a comienzos de los años sesenta cuando ésta represente al sujeto para otro significante: «Es exactamente el 6 de diciembre de 1961 cuando en el transcurso del seminario sobre la identificación cuando Lacan, por primera vez, formula su definición del significante, distinguiéndolo ya claramente del signo»[7]. Hay que esperar al año 1964 (*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*) para que el significante ocupe verdaderamente el lugar de sujeto para otro significante que tiene desde entonces.

El significante ocupa entonces el lugar del sujeto cuya existencia se da como causa ausente de sus efectos, a saber, la cadena significante por la cual resulta ser inteligible. El sujeto no se reduce a nada, sino al estatuto de no-ser; es el fundamento no significante de la significación de los significantes, es decir, su condición misma de existencia. El trabajo del analista se basa entonces en la restitución de la lógica interna de esta cadena significante, ninguno de cuyos elementos es capaz en sí mismo de representar otro momento de significa-

---

[4] *Ibid.*, p. 383.
[5] J. Lacan, *Écrits*, cit., p. 805.
[6] M. Arrivé, *Linguistique et psychanalyse*, Klincksieck, 1987, p. 12.
[7] J. Allouch, *Littoral* 23-24 (octubre 1987), p. 5.

ción. El significante es entonces un sujeto para otro significante y no cumple su función más que apartándose constantemente para dejar sitio a un nuevo significante. Lacan representa esta cadena desdoblando el signo S en S2, que representa la cadena significante, y S1, el significante a mayores que la empuja hacia delante. En cuanto al sujeto, no está en ninguna parte, a no ser que esté en el lugar del significante del que recibe el lugar que es ser de ninguna parte; se transcribe con el signo S cruzado: $, desplazado en relación consigo mismo, separado para siempre. El Yo [*Je*] del sujeto de deseo está separado para siempre del yo [*moi*]. El cuarto término de la estructura del significante está ocupado por el objeto, también excéntrico en relación con lo que se enuncia: es representado como objeto a.

El interés de este concepto de significante en Lacan es por lo tanto fundamental, y no levanta el vuelo más que a partir de los años sesenta, como postura esencial en la marea estructuralista. Este contexto revela lo que Jean-David Nasio llama la significación «umbilical» de un concepto, es decir, las condiciones de nacimiento de un concepto y su evolución[8]. A partir de esta estructura significante, va a desarrollarse toda una dialéctica según una doble lógica de los lugares y de las fuerzas. Esta dialéctica que basa la primacía del significante sobre el significado plantea entonces el mundo como fantasma y designa el orden de las cosas como algo subordinado al lenguaje. En este sentido, incluso si la cadena significante se toma muchas libertades con la concepción saussuriana, no deja de participar de una concepción más general, propia del estructuralismo, que da autonomía a la esfera del discurso e instituye el orden de las cosas a partir del orden de las palabras. El mundo no se mantiene unido más que por el significante de la falta, «la Cosa» que Lacan toma de Heidegger para designar el cuarteto de tierra, cielo, humanos y divinos: «La Cosa une el mundo»[9], pero como en Heidegger, la Cosa «lleva este cuarteto porque está constituida esencialmente por un vacío»[10]. La trama del mundo se inscribe entonces a partir de una carencia central, condición de su unidad.

El objeto (a)

Uno de los términos fundamentales de la estructura significante en Lacan está representado por el objeto (a). Para Serge Leclaire, es

---

8 J. D. Nasio, *Les Septs concepts cruciaux de la psychanalyse*, éd. Rivages, 1988 [ed. cast.: *Enseñanza de siete conceptos cruciales de psicoanálisis*, Barcelona, Gedisa, 1996].

9 M. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, p. 215.

10 A. Juranville, *Lacan et la philosophie* [1984], PUF, 1988, p. 167.

un descubrimiento científico fundamental: «Una invención que merece el Nobel, una auténtica invención»[11]. Esta innovación se realizó en dos tiempos: Lacan evoca primero el «pequeño otro» como elemento de mediación entre el sujeto cruzado y el Otro, colocado en una función imaginaria. En su segunda acepción, se convierte en el objeto (a), como objeto de la falta, objeto metonímico del deseo, simple significante del deseo separado de su referencia a un sujeto deseante, así como de cualquier referencia simbólica a un significante inconsciente. El objeto (a) ya no está relacionado con lo imaginario, sino con lo Real en el sentido lacaniano del término, ya no con la realidad, sino con lo que se resiste a la significación. «Lo Real es lo imposible.»

Lacan, que atribuye un lugar fundamental a este objeto parcial (llamado a), sitúa éste en el nivel de la función de desecho. Revitaliza la separación inicial del feto, separado para siempre de la placenta que va a la basura. Designa así la libido como la cadena desmultiplicada de los deseos, intentando en vano ponerse en el sitio de la separación inicial. El objeto (a) será situado «en el lugar del desecho de la operación significante»[12]. Tendrá una relación con todas las partes del cuerpo que puedan estar ligadas a la función de desecho, de paso o de separación. El objeto (a) como objeto de deseo para siempre renaciente y siempre ausente ocupa un lugar cada vez más central en el dispositivo lacaniano hasta encarnar el objeto mismo del psicoanálisis: «El objeto del psicoanálisis [...] no es otro que lo que yo había avanzado de la función que desempeña allí el objeto (a)»[13]. Es el objeto de la pulsión que hace funcionar la ley del deseo, así como objeto de fantasma: «El objeto (a) es el negativo del cuerpo»[14]. No se puede evocar sin embargo el objeto (a), sea cual sea su importancia en el dispositivo lacaniano, como un objeto aislado: no existe más que por la articulación que lo vincula con lo simbólico y lo imaginario a partir de lo Real. Ahora bien, es la castración lo que va a dar forma a esta articulación y a permitir que el deseo se manifieste: «La castración es esa ley que ordena el deseo humano como verdad parcial»[15]. Hace que se entre en el orden de la Ley, ligado al Nombre del Padre, es decir, a una figura que puede estar disociada entre la del padre real y la del padre simbólico.

A este respecto, Lacan invierte la visión freudiana, negativa, que ve la Ley como prohibición para hacer de ella el elemento de una positividad, la del deseo. En estos inicios de los años sesenta y mien-

---

[11] Serge Leclaire, entrevista con el autor.
[12] J.-A. MILLER, *Ornicar?*, núm. 24, 1981, p. 43.
[13] J. Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 863.
[14] A. Juranville, *Lacan et la philosophie, op. cit.*, p. 175.
[15] *Ibid.*, p. 195.

tras que lo esencial de su enseñanza es palabra, Lacan privilegia la escritura, como más adelante Jacques Derrida, e identifica el significante con la letra (*La carta robada*), en una filiación muy saussuriana: «La Cosa hace palabra [*mot*], dice Lacan, en el sentido de *motus*: es palabra, pero también silencio, que anonada la palabra y corta el aliento»[16]. En la práctica analítica, el objeto (a) se convierte en la herramienta esencial de algunos psicoanalistas: «El objeto (a) sirve. Los analistas dicen incluso que según el objeto elegido, se puede deducir una u otra pulsión. Permite relanzar el deseo y evita así caer en la desesperación»[17].

Lacan decía de ese objeto (a) que era necesario hacerlo pasar de su estatuto de piedra de mala calidad al de piedra angular. Cuando Lacan establece las reglas de una ciencia, manteniendo siempre un núcleo fundamentalmente pesimista respecto a ésta, es que su punto de apoyo, el objeto sobre el que se apoya es sinónimo de pérdida irrecuperable; es el punto de destrucción de la cadena significante. Lacan establece entonces las reglas de investigación de la cadena significante sin hacerse ninguna ilusión sobre las capacidades del analista para poder encontrar lo que se ha perdido para siempre. La cura analítica no se reduce a un trabajo positivista de anamnesis. En el lugar del objeto perdido se elabora toda una «construcción hecha de significantes, pero ¿por qué está dirigida? Por el objeto como pérdida»[18]. Para Serge Leclaire, el objeto parcial es el contrapeso necesario por la labilidad que evoca para escapar al Significante puro, a un Simbólico depurado de las dimensiones de lo Imaginario. Es por lo tanto una de las lecciones esenciales de Lacan, y lleva en sí la virtud de impedir el cierre dogmático: «Todos los analistas que han aportado algo verdaderamente interesante han hablado del objeto; Freud, por supuesto, pero también Mélanie Klein, Winnicott o Lacan»[19].

La cuestión de la significación es planteada por Lacan a partir de la noción de secuencia significante. Hay siempre una relación diferida entre la enunciación y la interpretación posterior. Ahora bien, esta diferencia temporal hace necesario el recurso al objeto (a) como *sustituto del alejamiento de la significación de la relación significante/significado*. Podemos incluso preguntarnos si Derrida no tomó simplemente de Lacan ese (a) que le permite construir su concepto de difer*a*ncia, como central en su obra de deconstrucción. Para Lacan, el objeto (a) sería en cierto modo el medio de recuperar la evacuación

---

[16] *Ibid.*, p. 286.
[17] Gennie Lemoine, entrevista con el autor.
[18] S. LECLAIRE, «L'objet a dans la cure», *Rompre les charmes* [1971], Inter-Éditions, 1981, p. 174 [ed. cast.: *Un encantamiento que se rompe*, Barcelona, Gedisa, 1983].
[19] Jean Clavreul, entrevista con el autor.

del significado en la cadena significante: «Ese objeto (a) en tanto que objeto-causa del deseo y objeto del deseo como tal, cuya caída es a la vez lo que va a hacer hablar al sujeto y aquello de lo que va a hablar, mientras se le escapa continuamente»[20]. El facultativo está feliz por lo tanto de poder enganchar la escucha de su paciente a estos objetos (a).

Sin embargo, no todos los analistas, incluso los muy marcados por las enseñanzas de Lacan, atribuyen esta importancia al objeto (a): «Yo no funciono para nada con el objeto (a)»[21]. Pero el más crítico sobre este punto esencial es André Green. Había publicado en 1966 en los *Cahiers pour l'analyse* un texto sobre el objeto (a) que en esa época exponía el punto de vista de Lacan sobre la cuestión, así como el de Jacques-Alain Miller sobre las relaciones entre (a) y la sutura, a partir de Frege. Es la época en que André Green, miembro de la IPA aunque permanece en la SPP, está fascinado por el trabajo de Lacan: «El amor que sentía por Lacan duró siete años»[22]. André Green, actualmente responsable de la Société psychanalytique de Paris (SPP), ha tenido sin embargo una trayectoria apasionante, y especialmente abierta, porque estuvo muy marcado por la enseñanza de Lacan, aunque manteniendo una posición de distancia institucional y teórica. Su posición va a evolucionar hacia una crítica cada vez más neta de las posiciones lacanianas, por razones teóricas: «Cuanto más tiempo pasa, menos de acuerdo estoy con él, pero me ha marcado profundamente»[23].

André Green comienza a frecuentar el seminario de Lacan en enero de 1961, lo que no le impide estar fascinado al mismo tiempo por Winnicott, al que descubre en el congreso de Edimburgo en julio de ese mismo año. Si bien André Green se inclinó conceptualmente por el objeto (a), hoy es muy crítico sobre este aspecto del lacanismo: «No creo que la teoría psicoanalítica pueda contentarse con una teoría del objeto parcial. Al ahorrarse el objeto llamado total, se reintroduce la necesidad del Gran Otro, el Gran O, que no es otro que Dios»[24]. André Green va a preguntarse por las fuentes agustinianas de Lacan, y especialmente por Agustín leído por Pascal (*Escritos sobre la gracia*), doblemente animado por la religión y por la formalización matemática[25]. André Green ve también esta doble polarización actuando en Lacan. Este último habría ofrecido, no a la Iglesia a la que criticaba, sino a sus padres la oportunidad de una renovación: «La apre-

[20] Joël Dor, entrevista con el autor.
[21] Jean Laplanche, entrevista con el autor.
[22] A. Green, «Le bon plaisir», France-Culture, 25 de febrero de 1989.
[23] *Ibid.*
[24] André Green, entrevista con el autor.
[25] A. Green, «Le langage dans la psychanalyse», *Langages*, Les Rencontres psychanalytiques d'Aix-en-Provence, 1983, Les Belles Lettres, 1984.

hensión estructural (de la cuestión del *Filioque*) debe ser lo primero y permite una apreciación exacta de la función de las imágenes. *De Trinitate* tiene "todas las características de una obra de teoría y podemos tomarla como modelo"»[26]. La relectura de Freud por Lacan remite a un Significante puro que puede ser leído de forma religiosa. Podemos encontrar en Lacan, que además es un gran conocedor de las Escrituras, toda una temática cristiana: la sustitución de la castración freudiana como angustia por la castración lacaniana con un estatuto ontológico derivado del Nombre del Padre, el orden trinitario del Sujeto: Real/Simbólico/Imaginario... En cuanto al Gran Otro, está en una posición de indeterminación en relación con la cadena de las pulsiones, puro Significante extraterritorial, auténtico equivalente del alma: «Lacan, invirtiendo la adhesión de Freud a Goethe en *Tótem y tabú* –"Al principio era la acción"–, confesaba preferir una fórmula derivada de San Juan: "Al principio era el lenguaje"»[27].

Son posibles otras lecturas, y es el caso de la del filósofo Alain Juranville, que también reconocía claramente la figura de Dios en la del Significante puro, no el Dios de la religión, sino el de una Razón absoluta. Sin embargo, la situación de exterioridad con el mundo de la Cosa en tanto que Significante encarnado remite a la plenitud como goce de Dios más allá del cierre del mundo en San Agustín. Existe entonces un idealismo radical, aunque esté dialectizado, en la posición de Lacan. Volvemos a encontrar la afirmación de este idealismo cuando plantea el mundo como fantasma, cuando remite la unidad del mundo a una carencia inicial, a una apertura causal. El Significante-maestro se sitúa en todas partes y en ninguna, escapa al mundo intramundano, y al mismo tiempo se remite a él. Igual que Dios, no es más que un Nombre. Nombre esencial puesto que es la condición de ser en este mundo en la medida en que tuvo que haber soportado la castración como operación simbólica. Todo el trabajo de descontextualización que efectúa Lacan, de separación de la parte orgánica del freudismo, de refugio en la lingüística y luego en la topología como formas de aproximación intelectualistas y formalizables, puede ser analizado como otros tantos esfuerzos seculares para alcanzar la regla, la Ley de un clero regular que ha conseguido su salvación tras haber cerrado todas las salidas, todas las escapatorias que no lleven al Gran Otro.

Esta lectura cristiana de Lacan podría explicar que gran número de jesuitas, y no de segunda fila, como Michel de Certeau o François Roustang, o de católicas como Françoise Dolto hayan participado en la aventura lacaniana: «Hay en Lacan, para mí, un reencuentro con

---

[26] J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 873.

[27] A. Green, «Le langage dans la psychanalyse», art. cit., p. 231.

toda una inteligencia católica, postridentida, teológica, en el sentido de un despertar a la cuestión de la Trinidad»[28], admite el filósofo Jean-Marie Benoist, que comparte este sentimiento con Philippe Sollers. Ambos consideran que Lacan permitió la apertura postridentina, la del pensamiento barroco. Muchos cristianos, por lo tanto, siguieron a Lacan «pensando que hacía proselitismo para Dios, hasta que se dieron cuenta de que sólo lo hacía para sí mismo»[29].

Esta dimensión religiosa fue cuidadosamente disimulada en la época del estructuralismo, donde sólo se trataba de ciencia, de teoría, de formalización. Sin embargo los especialistas en historia de las religiones estaban muy presentes en los seminarios. Bernard Sichère no considera, sin embargo, que Lacan intentase hacer prevalecer una lectura católica de Freud, sino que es efectivamente el único que, en un momento en que sólo se trataba de retorcerle el pescuezo a la metafísica occidental, considera que no se puede evitar la cuestión religiosa, a menos que se desee hundirse en el delirio y la vuelta de lo rechazado en sus formas más fanáticas y pavorosas: «Lo que no quiere decir que el psicoanálisis deba ser religioso. Supone plantearse la cuestión de saber por qué uno de los últimos grandes textos de Freud es justamente *Moisés y el monoteísmo*»[30]. En este terreno, Freud y Lacan ven la religión en su función de mediadora eficaz entre lo prohibido y la realidad sexual durante siglos, y se plantean la cuestión de saber qué discurso ocupa este lugar en la sociedad contemporánea. Ahora bien, Lacan se ve enfrentado al desconcierto simbólico total donde nada ha sustituido al papel mediador del discurso religioso. Ni el discurso político ni el discurso científico pueden ocupar el puesto de ficciones dominantes y organizadoras, y Lacan asignaría entonces al psicoanálisis este papel, esta sustitución, sin hacerse ilusiones, «idealmente, puesto que el psicoanálisis no puede ser una religión»[31].

El afecto

La cadena significante tiene como efecto abandonar una noción considerada insignificante, la del afecto; éste es otro de los puntos principales de la crítica que dirige André Green a Lacan. En Bonneval, en 1960, asiste al informe de Jean Laplanche y Serge Leclaire sobre el inconsciente, y comparte las reticencias de Jean Laplanche acerca de la concepción lingüística del inconsciente. En ese mismo momen-

[28] Jean-Marie Benoist, entrevista con el autor.
[29] Gérard Mendel, entrevista con el autor.
[30] Bernard Sichère, entrevista con el autor.
[31] *Ibid.*

to, Lacan declara en el coloquio de Royaumont a propósito del afecto: «En el campo freudiano, a pesar de las palabras, la conciencia es un rasgo tan caduco para fundar el inconsciente sobre su negación (este inconsciente data de Santo Tomás) como el afecto es poco apto para hacer el papel de sujeto protopático»[32]. Jean-Bertrand Pontalis pide entonces a André Green que trate el afecto en *Les Temps Modernes*. El artículo se publica en 1961, y André Green retoma el asunto más ampliamente en una obra publicada en 1970[33]: «Para mí, Lacan da una visión antifreudiana del inconsciente»[34].

Para André Green, la fecundidad de la teoría freudiana está basada en la heterogeneidad del significante. Freud no concibe el significante como una batería de términos intercambiables, homogéneos entre sí como en el lenguaje, sino como una serie de niveles en los que los materiales en cuestión son de naturaleza diferente. Hay que distinguir, según André Green, igual que lo hace Freud, el material de las representaciones psíquicas de la pulsión (la excitación endosomática), el material del inconsciente (la representación de las cosas) y el preconsciente (la representación de las cosas con la representación de las palabras que les corresponden). Los niveles son muy distintos, y a veces la corriente no pasa de uno a otro: «La prueba es que existen problemas psicosomáticos que sufren justamente de carencia representativa»[35]. Ahora bien, Lacan nos devuelve, según André Green, a una concepción platónica que remite las cosas a una especie de esencia del lenguaje. Allí donde Freud es heterogéneo, Lacan homogeniza, hasta presentar a los intelectuales un inconsciente limpio, mientras que el trabajo analítico según André Green consiste en explicar la complejidad. Esta eliminación del afecto, en beneficio de un Significante purificado explica por qué Saussure fue considerado en este punto la aurora de la conciencia moderna: porque éste tuvo también que eliminar, para plantear la naturaleza científica de la lingüística, el referente, el habla, el singular, la diacronía... Esta desvitalización del sentido del lenguaje, que fue el precio pagado por el nacimiento de la lingüística moderna, encuentra su paralelo en el psicoanálisis lacaniano: este último puede apoyarse en la ruptura saussuriana para negar el afecto, dejando en la sombra otras fuentes lingüísticas posibles que se inspiraban más en lo afectivo, como el discípulo de Saussure, Charles Bally[36].

---

[32] J. LACAN, «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», Colloque de Royaumont. 19-23 de septiembre de 1960, *Écrits II* [1966], Points-Seuil, 1971, p. 158.

[33] A. GREEN, *L'Affect*, PUF, 1970.

[34] André Green, entrevista con el autor.

[35] *Ibid.*

[36] CH. BALLY, *Le Langage et la vie* [1913], Droz, 1965.

La búsqueda de una formalización siempre más avanzada en ambos casos, el de la lingüística estructural y el del psicoanálisis lacaniano, ha expulsado la dimensión del afecto. El sentimiento de dominio es posible si se restringe, si se homogeneiza el campo. Ahora bien, «el afecto es algo sobre lo que no se trató verdaderamente, es huidizo, evanescente, difuso, profundo, lleno de desórdenes y ruido. Por eso me parece esencial»[37]. A propósito de sus estudios sobre la histeria, Freud ponía el acento en la necesidad de encontrar los recuerdos traumáticos, pero también el afecto que los acompañó. Retomando la metáfora del cristal tan querida para los estructuralistas, Serge Viderman considera que en psicoanálisis se está más cerca del humo que del cristal. Esta negación del afecto, esta (a) tachada, podría ser perfectamente la resultante de una dimensión esencial de la cura analítica que Lacan tuvo que usar pero que al mismo tiempo quiso prevenir hasta rechazarla: la transferencia.

Por un lado, Lacan, en su deseo de formalización, de purificación de la situación analítica, redujo al mínimo la transferencia, puesto que es fuente de los sentimientos más aberrantes, difícilmente racionalizables. Rechazó espacialmente el término de contratransferencia, neutralizado bajo la rúbrica de deseo del analista: «Prohibió hablar de él o que se utilizase el término»[38]. Pretextando que el propio Freud no había dicho gran cosa de ella, vio facilitada su forma de saneamiento. ¿Fue también para protegerse de sus tendencias personales hacia unos afectos desbordantes? No es imposible que haya elaborado justificaciones teóricas *a posteriori* para contener sus propias pulsiones afectivas. Si bien la transferencia debe ser contenida en la cura, por el contrario Lacan la recomienda en la difusión y la enseñanza del psicoanálisis. El primer anuario de la École freudienne señala que la enseñanza del psicoanálisis no es posible más que por la vía de una transferencia de trabajo. Pero entonces cambia de naturaleza, vector de ciencia, puro de sentimientos, y remite a «lo que se cree saber». El sujeto lacaniano es un sujeto desencarnado. Volvemos a encontrar la temática de la negación de la individualidad, de la singularidad, propia del estructuralismo: «La operación lacaniana debe ser doble, es decir, perfectamente contradictoria. Por una parte, es necesario mantener la subjetividad, [...] y por otra parte vaciar esta subjetividad de toda encarnación, humanización, afectividad, etc., para hacer de ella un objeto matemático»[39].

---

[37] Serge Viderman, entrevista con el autor.
[38] Wladimir Granoff, entrevista con el autor.
[39] F. Roustang, *Lacan*, cit., p. 58.

Para Jean Clavreul, la crítica que hace André Green sobre la cuestión del afecto no está fundada. Sin duda Lacan siempre se negó a complacerse en las delicias de la intersubjetividad, donde se odia o se ama... Sin embargo, no olvidó el afecto, y no deja de hablar del amor, del odio, del odiamoramiento, habiendo incluso dedicado un seminario completo a la angustia: «Pero lo que muestra Lacan es esa especie de dependencia del afecto respecto al juego de los significantes»[40].

Serge Leclaire tampoco está muy convencido de la crítica que hace André Green a Lacan acerca de la desposesión del afecto, que considera demasiado vaga, prefiriendo la noción de economía o de movimiento pulsional: «Recuerdo un debate con Green donde propuse otras fórmulas, diciendo que hay que darle un puesto, pero hacer de ella una piedra angular, no»[41].

Lacan sin embargo sabrá utilizar el afecto en la relación de transferencia de trabajo con sus discípulos. No duda en este terreno en mezclar los géneros, puesto que el saber adquirido a partir de un análisis personal es inmediatamente introducido en el circuito organizativo de poder y de saber en nombre del imperativo de la transmisión didáctica. Reaccionando contra esta tendencia, «la APF es la única asociación del mundo en la que no hay docentes, donde se considera que el análisis es un asunto personal»[42].

El interés de las instituciones bisagra establecidas por Lacan fue hacer dinámico el saber analítico, impedirle coagularse en un dogma alimentando un trabajo continuo entre analistas. La convención de la cita, los controles, la multiplicación de los carteles, son otras tantas herramientas, observatorios: «He dicho de la cita que era un observatorio de la coyuntura transferencial»[43]. En cuanto a los carteles, son de dos tipos: grupos de trabajo de tres personas como mínimo y cinco como máximo, con una persona a mayores («el uno de más») o el «más uno», es decir, que por turnos un individuo del grupo encarne el «más uno», sobre el que se realiza la transferencia sin que sea encarnado por una persona suplementaria. Estos dispositivos sirven ante todo para proseguir el trabajo analítico que se considera inacabado. Permiten barrer las ilusiones mediante vueltas de tuerca a veces violentas de su inconsciente en acción. Para Claude Dumézil, Lacan habría señalado el camino difícil, el único posible, que es romper los juguetes a medida que los utiliza, y según él es la única forma de dejar abiertas las posibilidades de búsqueda analítica.

---

[40] Jean Clavreul, entrevista con el autor.
[41] Serge Leclaire, entrevista con el autor.
[42] Jean Laplanche, entrevista con el autor.
[43] Claude Dumézil, entrevista con el autor.

27

LA TIERRA DE LA MITOLOGÍA ES REDONDA

La cadena significante se sitúa en Lacan en el nivel del funcionamiento del inconsciente; para Lévi-Strauss, está en la reactivación incesante de los mitos entre sí que permite tener acceso a la significación de la mitología. La matriz de significados se manifiesta a partir de transformaciones que entroncan con los procedimientos de condensación y desplazamiento del inconsciente. La estructura de los mitos, según Lévi-Strauss, es el resultado de una auténtica sintaxis de transformaciones. La tetralogía que Lévi-Strauss consagra a los mitos con sus *Mitológicas* marca sus distancias respecto a la teoría dominante a comienzos de siglo, la teoría simbolista, que consideraba el relato mítico como objeto, separado de su entorno, buscando un sentido oculto a cada término del relato mítico. La vía lévi-straussiana se presenta así como una superación del funcionalismo, que con Malinowski pretende explicar la función social de los mitos en su contexto particular. Lévi-Strauss integra el estudio de los mitos en un sistema simbólico, pero poniendo el acento en la noción de sistema, de disposición, de estructura, dividiendo al mito en unidades mínimas, los mitemas, que clasifica en paradigmas. Su tentativa es por lo tanto esencialmente una descodificación interna del discurso de los mitos, referidos los unos a los otros y estudiados, contrariamente a los funcionalistas, con una amplia autonomía respecto a las condiciones de la comunicación y a su función. La meta del intento es restituir una estructura común a todos los mitos gracias al estudio de su diversidad. La inteligibilidad de los mitos debe provenir de la comparación de sus diferencias, de sus variaciones. Esta orientación ya había sido sugerida por Vladimir Propp en 1928. Comparando el análisis mítico con la labor de Penélope, Lévi-Strauss indica el carácter infinito del

trabajo de descodificación, la relatividad de las enseñanzas que se pueden obtener de él: «Como sucede con el microscopio óptico, [...] solamente podemos elegir entre varios aumentos»[1].

El mito como forma de no-realización

Los mitos no son concebidos por Lévi-Strauss como materiales para elaborar una comparación entre infraestructura y psiquismo inconsciente, sino como medios para acceder a la clave de los sueños, a las invariantes de la mente humana. Son el objeto por excelencia que mejor escapa al determinismo externo, a las obligaciones sociales. Y desde este punto de vista ofrecen un campo de investigación más propicio para acceder a las mismas estructuras de la mente humana que las redes de parentesco: «Permiten [los mitos] poner de relieve determinadas formas de operación de la mente humana, tan constantes en el transcurso de los siglos y expandidas de forma tan general en espacios inmensos, que pueden ser consideradas fundamentales»[2]. Su significado será por lo tanto resultado de una cadena significante, y al estilo de la concepción lacaniana del inconsciente, el significado, sin ser excluido, se deslizará bajo esta cadena. No hay, en este sistema significante que funciona en el interior de sí mismo resistiéndose a lo real, una verdadera negación del entorno que preside localmente la comunicación del mensaje mitológico: «La sintaxis mítica [...] sufre también los condicionamientos de la infraestructura geográfica y tecnológica»[3]. Los mitos se piensan, sin embargo, entre sí, más allá de la diversidad de la sociedad que los ha engendrado. Se conciben como modo de no-realización, flujo ininterrumpido de representaciones que hay que captar en sus variaciones internas: «Los mitos, a fin de cuentas, dicen todos lo mismo»[4]. Remiten a una doble unidad: unidad del sistema en el que están integrados, y unidad del mensaje al que se refieren. Es en la relación del mensaje consigo mismo y con otro mensaje donde el mito significa su significado con un énfasis redoblado.

---

[1] C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 11 [ed. cast.: *Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1968].

[2] *Id.*, *L'Homme nu*, Plon, 1971, p. 571 [ed. cast.: *El hombre desnudo*, México, siglo XXI, 1976].

[3] *Id.*, *Le Cru et le cuit*, cit., p. 251.

[4] *Id.*, *Du miel aux cendres*, Plon, 1966, p. 406 [ed. cast.: *De la miel a las cenizas*, México, FCE, 1972].

Esta aventura por la mitología amerindia comienza muy pronto para Lévi-Strauss, desde el primer año de su docencia en la sección de ciencias religiosas de la EPHE, dedicado en 1951-1952 a la «Visita de las almas»: «Mis ideas sobre la mitología tomaron forma en la École des hautes études»[5]. Inmediatamente, en 1955 en su artículo sobre «La estructura de los mitos»[6], expone los principios metodológicos según los cuales las unidades constitutivas del mito no son relaciones aisladas, sino paquetes de relaciones, y que es su combinación la que permite adquirir una función significante: «Este sistema tiene en efecto dos dimensiones: es a la vez diacrónico y sincrónico»[7].

La antropología ya no debe buscar el sentido último, la esencia del mito en una invariante, sino definir cada mito mediante el conjunto de sus versiones como elementos constitutivos de la cadena significante, la única en condiciones de sustituir el caso inicial por un comienzo de orden interpretativo. Es en la repetición donde debe manifestarse la estructura del mito, y ésta depende entonces de uno o varios códigos que revelan la sustancia mítica del mensaje.

El pensamiento salvaje, publicado en 1962, se presenta como un preludio, una introducción general a la futura tetralogía. En esta obra, Lévi-Strauss presenta el pensamiento mítico como algo tan estructurado como el pensamiento científico, igualmente capaz de analogías y generalizaciones. Ataca la teoría jungiana de los arquetipos, la noción de inconsciente colectivo, y expone su ambición de esbozar la construcción de una «teoría de las superestructuras»[8] basada en la relación de varios sistemas de explicación, en la reintroducción del mito en la cadena significante de los otros mitos, en la que no es más que un elemento de un proceso de transformación general. En este sentido, la oposición binaria tomada de la fonología, la oposición entre términos marcados o no marcados y sobre todo el hecho de que la significación sea el resultado de la posición son otros tantos instrumentos de análisis de los mitos tomados de la lingüística, que se impone más que nunca como modelo heurístico. La sustitución de un elemento por otro en la cadena mitológica significante obliga a desplazamientos internos en el sistema mítico.

---

[5] C. LÉVI-STRAUSS, *Paroles données*, Plon, 1984, p. 14 [ed. cast.: *Palabra dada*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984].

[6] *Id.*, «La structure des mythes» (1955) [reimp. en: *Anthropologie structurale*, cit., pp. 227-256].

[7] *Ibid.*, p. 234.

[8] C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, cit., p. 155.

El trabajo del antropólogo tiene entonces como objeto «ordenar todas las variantes conocidas del mito en una serie»[9]. El énfasis, la repetición, tiene un estatuto particular; es esencial en la medida en que pone de manifiesto la propia estructura del mito en su doble dimensión sincrónica y diacrónica. El pensamiento mítico, «forma intelectual de bricolaje»[10], recupera en un proceso continuo los restos de acontecimientos y Lévi-Strauss ataca la búsqueda de los orígenes últimos, mientras que el objeto del análisis es definir cada mito por el conjunto de todas sus versiones. Nos invita así a una búsqueda sin límites, indefinida, puesto que el pensamiento mítico, con una fecundidad siempre estimulada, vuelve a animarse con disposiciones nuevas, inversiones, sustituciones de conceptos integradas en combinatorias cada vez más complejas.

En este juego, sin embargo, podemos medir la amplitud de un ángulo ciego de la mirada antropológica, que a fuerza de deslizarse bajo la cadena significante, desaparece como horizonte de análisis: es el nivel de la realidad social. La referencia al ecosistema, a la organización social, no tiene sentido más que al insertarse en una cadena significante, construida por definición apartada de una realidad referencial que siempre se mantiene a distancia. Las oposiciones distintivas se sitúan en el interior de la estructura, constitutivas de la estructuralidad de la cadena significante.

Igual que para Saussure, el sujeto es excluido de esta perspectiva científica: «El sujeto constituye un obstáculo epistemológico»[11] para Lévi-Strauss. No hay sitio para un «yo pienso»: «Los mitos no tienen autor»[12], y Lévi-Strauss prosigue su obra de descentramiento de un sujeto dominado por un universo mitológico que habla en él, a sus espaldas. El hombre no es pertinente como nivel de análisis más que para revelar las constricciones orgánicas inherentes a su modo de pensar: «El problema es entonces definir e inventariar estos recintos mentales»[13]. Por medio de otros objetos de estudio, Lévi-Strauss persigue de hecho el mismo objetivo tras el análisis de las relaciones de parentesco. No hay por lo tanto ruptura significativa en una obra muy coherente, que se sitúa en el punto de unión entre la naturaleza y la cultura para poner las bases naturales de la cultura (y permitir así hacer de la antropología una ciencia de la naturaleza, liberada, emancipada de la tutela de una filosofía repudiada en cada etapa, objeto de irrisión y de polémica recurrente).

---

9 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., p. 248.
10 *Id.*, *La Pensée sauvage*, cit., p. 32.
11 J.-M. Benoist, *La Révolution structurale*, cit., p. 260.
12 C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, cit., p. 26.
13 *Id.*, «L'avenir de l'ethnologie, 1959-1960», *Paroles données*, cit., p. 34.

Tras haber puesto las bases de su método, Lévi-Strauss abre realmente su investigación en el vasto campo mitológico amerindio con *Lo crudo y lo cocido*, aparecido en 1964. Parte de un mito de referencia, mito bororo del Brasil central, llamado «del desanidador de pájaros», que sirve de base al estudio de ciento ochenta y siete mitos que pertenecen a una veintena de tribus, formando en conjunto una serie que responde a la pregunta sobre el origen de la cocción de los alimentos, de la cocina. La historia es la siguiente.

Un hijo, culpable de incesto con su madre, es enviado por su padre a enfrentarse con las almas de los muertos. Éste cumple su tarea gracias a una bondadosa abuela y algunos animales. Furioso por ver sus planes desbaratados, el padre invita a su hijo a ir con él a capturar los aras que anidan en la ladera de un peñón. Los dos hombres llegan al pie de la pared: el padre prepara una larga pértiga y ordena a su hijo que suba por ella. Apenas éste ha llegado a la altura de los nidos cuando el padre tira la pértiga y los buitres carroñeros se lanzan sobre el hijo. Una vez hartos, tras haberle comido las nalgas, los pájaros lo salvan. De vuelta a la aldea, el hijo se venga. Se transforma en ciervo y carga contra su padre hasta ensartarlo. Del macabro festín no quedan más que huesos descarnados en el fondo del agua y los pulmones que flotan bajo la forma de plantas acuáticas. El hijo se vengará también de las esposas de su padre, entre ellas su propia madre.

LA DESCODIFICACIÓN: LA MEDIACIÓN CULINARIA

El procedimiento seguido por Lévi-Strauss se relaciona con el análisis freudiano de los sueños, puesto que cada secuencia va a ser separada de su contexto y comparada con otras secuencias en otros mitos. Sin embargo, la forma de preguntar difiere fundamentalmente del psicoanálisis, puesto que la interpretación va a resultar indiferente al delito del hijo, al incesto, dedicándose a explotar las oposiciones entre las cualidades sensibles a partir de la organización binaria de sus posiciones. Los bororo parecen indiferentes en este mito ante la falta incestuosa. El verdadero culpable no es tanto el autor del incesto, que hace el papel de héroe, como el padre que quiso vengarse de su hijo, y será castigado con la muerte. El objeto del mito está además, según Lévi-Strauss, no en el contenido de su discurso explícito, sino en la explicación del origen de la cocción de los alimentos –cuyo motivo sin embargo está aparentemente ausente–, siendo la cocina la operación de mediación por excelencia entre cielo y tierra, entre naturaleza y cultura. Los mitos del origen del fuego traducen una doble

oposición binaria entre crudo y cocido, entre fresco y podrido. El eje que une crudo y cocido tiene que ver con la cultura, mientras que el que une crudo y podrido tiene que ver con la naturaleza. El fuego, mediador esencial para el nacimiento de la cocina, ejerce su función de dos formas. Evita la separación por la unión del sol y la tierra, preserva al hombre de lo podrido, pero aleja también los riesgos de una conjunción de la que resultaría un mundo quemado. La regla fundamental de la interpretación lévi-straussiana es centrar la descodificación en la organización interna del mito, llegar así a conjuntos paradigmáticos, a partir de diversos mitemas. Para aclarar el sentido de este mito de referencia, hay que poner en acción una racionalidad más profunda obtenida de la búsqueda de conjuntos permutantes, de articulaciones de sistemas de signos que se manifiestan en una larga serie mítica; de ahí esa prolongada búsqueda comparativa, constitutiva de la serie significante.

Partiendo de categorías empíricas, observables, como lo cocido, lo crudo, lo mojado, lo podrido, lo quemado, Lévi-Strauss nos devuelve, tras estas observaciones etnográficas, herramientas conceptuales, nociones abstractas que iluminan la forma de pensamiento de las sociedades primitivas. Si bien Lévi-Strauss considera cuidadosamente la observación etnográfica, no deja de dar prioridad al horizonte teórico. Las cualidades sensibles observables en el discurso mítico son elevadas a una existencia lógica que repite los cinco sentidos a través de cinco códigos fundamentales. El pensamiento mítico está estructurado como un lenguaje, a la manera en que Lacan estudia el inconsciente: «Al tomar sus materiales de la naturaleza, el pensamiento mítico procede igual que el lenguaje, que elige los fonemas entre los sonidos naturales»[14].

Lo infra- y lo supraculinario

Con el segundo volumen de sus *Mitológicas*, *De la miel a las cenizas*, Lévi-Strauss pasa de las oposiciones entre cualidades sensibles a las oposiciones de formas: Vacío/lleno, continente/contenido, interno/externo. Asistimos a una complejización del análisis que considera como objeto mitos menos transparentes, que dicen sin embargo lo mismo pero con más rodeos. Estos mitos reflejan una dimensión nueva, la del paso de la cultura a la sociedad, de la economía paleolítica a la economía neolítica, de la sociedad de la recolección y la caza a la sociedad agrícola. Con la miel y el tabaco, Lévi-Strauss

---

[14] C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, cit., p. 346.

explora el mismo terreno, el de la cocina, pero en sus alrededores, porque se presentan como «paradojas culinarias»[15]. La miel es considerada por los indios como un alimento preparado, un don de la naturaleza: es por lo tanto un producto natural infraculinario. Símbolo del descenso hacia la naturaleza, la miel puede ser buena, pero puede ser también venenosa. Es por lo tanto ambivalente, y en calidad de tal lleva en sí los riesgos que ilustra el mito de la «chica loca por la miel», remitiendo a la seducción que ejerce el orden natural sobre la cultura humana, y el peligro de disolución de ésta. Al contrario, el tabaco, producto supraculinario, tiene como función restablecer la relación que puede ser deshecha por la miel mediante un ascenso hacia la cultura. El segundo desplazamiento que efectúa Lévi-Strauss es la distinción de un plano simbólico de imágenes inmediatamente perceptibles y una categoría de lo imaginario, nueva, que interviene cuando se necesita una imagen que el simbolismo no contiene: «Percibimos todos los grandes temas míticos invertidos [...] como si hubiese que descifrar el tema de una tapicería por los hilos entrecruzados que se ven por el reverso»[16].

La vida humana debe, por lo tanto, encontrar un equilibrio precario entre los dos peligros que representan una naturaleza sin cultura y una cultura sin naturaleza que remiten al riesgo de escasez. Esta dialectización de las relaciones naturaleza/cultura, considerada en primer lugar como un hecho, como un orden de cosas en *Las estructuras elementales del parentesco*, es percibida aquí como un mito que la cultura necesita para constituirse con y contra la naturaleza: «He evolucionado algo más tarde bajo la influencia de los progresos de la psicología animal y de la tendencia a hacer intervenir en las ciencias de la naturaleza nociones de orden cultural»[17]. La oposición naturaleza/cultura se desplaza y pasa del estatuto de propiedad inmanente de lo real a una antinomia propia de la mente humana: «La oposición no es objetiva, son los hombres los que necesitan formularla»[18]. El contexto etnográfico no es más que un marco, el punto de partida de una reflexión que debe separarse de las costumbres, creencias y ritos de las poblaciones de las que procede el mito para alcanzar un mayor nivel de abstracción, de tal manera que «el contexto de cada mito consiste cada vez más en otros mitos»[19]. Es así que miel y tabaco, a diferencia de las nociones estáticas de crudo y cocido, representan

---

[15] C. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, cit., p. 259.

[16] *Ibid.*, p. 201.

[17] C. Lévi-Strauss, entrevista con R. Bellour, *Lettres Françaises* 1165, 12 de enero de 1967 [reimp. en: *Le Livre des autres*, 10/18, 1978, p. 38].

[18] *Ibid.*, p. 38.

[19] C. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, cit., p. 305.

desequilibrios dinámicos, oposiciones no en términos de espacio, sino en términos temporales.

La moral culinaria

Con el tercer volumen, *El origen de las maneras de mesa*, Lévi-Strauss amplía su área espacial hasta entonces confinada a América del Sur. Integra en su estudio comparativo mitos de los indios de América del Norte, y alcanza un nivel incluso superior de complejidad al sustituir el estudio de los términos por la oposición entre las diversas formas en que son utilizadas, en que se unen o separan. Permanecemos en el campo de la mediación culinaria, con un objeto nuevo y central que es la aparición de la moral. Es el tercer nivel de exposición de las lógicas, y tras la de lo sensible y la de las formas se trata de una lógica de las proposiciones.

El mundo regulado es también un mundo amenazado, por poco que se desplacen las líneas fronterizas, que se transgredan las distancias correctas. Las buenas costumbres desempeñan en este nivel un papel regulador. Toda infracción está sujeta a perturbaciones que sufre entonces todo el universo, tanto natural como cultural, y Lévi-Strauss opone dos éticas: la del occidental que respeta las medidas de higiene para protegerse como individuo, mientras que en las sociedades llamadas primitivas se las respeta para que los demás no sean víctimas de su propia impureza. El «salvaje», al contrario que el «civilizado», muestra ante todo humildad ante el orden del mundo. Por lo tanto, tras el origen de la cocina y lo que la rodea, Lévi-Strauss se dedica a mostrar sus límites: las diversas formas de preparar y consumir los platos. Cada etapa ilustra el hecho de que «la cultura se define no como un campo, sino como una operación, la que hace de la Naturaleza un verdadero universo. [...] Esta operación es una mediación que a la vez separa y une»[20]. La naturaleza es entonces constantemente culturizada y la cultura, a la inversa, se ve naturalizada, sirviendo aquí el pensamiento mítico como operador en ambos sentidos.

La tetralogía

La aparición en 1971 del cuarto y último volumen de esta tetralogía, *El hombre desnudo*, cierra toda una aventura que duró siete años

---

[20] J. Pouillon, *La Quinzaine Littéraire*, 1-31 de agosto de 1968, p. 21.

y dio origen a una obra excepcional, las *Mitológicas*. La acogida que hizo la prensa del acontecimiento está a la altura de su dimensión. *Le Monde* publica un informe en el que se pueden leer, junto a una entrevista concedida por Lévi-Strauss a Raymond Bellour, artículos de Hélène Cixous: «Le régard d'un écrivain», de los historiadores Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant: «Eurydice, la femme-abeille», y del lingüista-musicólogo Nicolas Ruwet: «Qui a hérité?», así como un artículo de Catherine Backès-Clément.

La televisión ofrece incluso a los telespectadores lo que *Le Figaro* califica de «domingo intelectual»: ¡Lévi-Strauss es el invitado del domingo! Decide dejar la primera plana al laboratorio de antropología social que ha creado y vemos desfilar una serie de trabajos de campo realizados por Françoise Zonabend, Pierre Clastres, Maurice Godelier y Françoise Izard. Se canoniza unánimemente *El hombre desnudo* y el conjunto de la tetralogía de Lévi-Strauss, que se une así a Wagner en el registro de las ciencias sociales.

Este cuarto volumen parece *a priori* separado de los tres primeros en la medida en que ya no se trata de la cocina o de metáforas culinarias. Pero de hecho una profunda unidad liga el conjunto, y estaba claro desde el comienzo para Lévi-Strauss que si el primer término de las *Mitológicas* era «crudo», el último sería «desnudo», puesto que al final de este viaje mitológico Lévi-Strauss encuentra el equivalente de su mito de referencia bororo del Brasil. Por otra parte, «si para los indios de la América tropical el paso de la naturaleza a la cultura está simbolizado por el paso de lo crudo a lo cocido, para estos indios de América del Norte está simbolizado por la invención de los adornos, de los ornamentos, de las vestiduras, y más allá de ello, por la de los intercambios comerciales»[21]. Al héroe devuelto al estado de naturaleza –o sea, al estado de crudeza– de la América tropical, le corresponde en América del Norte el héroe devuelto al estado de desnudez.

Este libro vuelve sobre los determinismos propios de la infraestructura económica. La tetralogía se completa con *El hombre desnudo*: «Así se cierra un vasto sistema cuyos elementos invariantes pueden siempre ser representados bajo la forma de un combate entre la tierra y el cielo por la conquista del fuego»[22]. El acontecimiento decisivo, fundador, es entonces esa conquista del fuego del cielo por parte de un héroe terrestre que se ha aventurado a ello, de forma voluntaria o no. El horno de tierra aparece como el operador principal de la doble conquista del fuego y del agua por el arte culinario de la cocción. Auténtico pivote de estos relatos míticos, el horno de tierra,

[21] C. Lévi-Strauss, entrevista con R. Bellour, *Le Monde*, 5 de noviembre de 1971.
[22] *Id.*, *L'Homme nu*, cit., p. 535.

como operador central, desempeña el papel de un esquema formal: «La imagen anticipada del horno de tierra [...] determina el paso del estado de naturaleza al estado de sociedad»[23].

En el «finale» de *El hombre desnudo*, que responde a la manera de un motivo musical a la obertura del primer volumen, Lévi-Strauss recuerda la necesidad metodológica de la desaparición del sujeto para tener acceso a la estructura del mito. Y al hablar del sujeto, retoma la polémica que nunca dejó de plantear contra las pretensiones del discurso filosófico. Frente a las críticas que se le dirigen de desecar y empobrecer el universo humano con sus reducciones formales de los mensajes formulados por la sociedades que estudia, responde: «La filosofía ha conseguido durante demasiado tiempo mantener a las ciencias humanas aprisionadas en un círculo, al no permitirles captar a través de la conciencia otro objeto de estudio que la conciencia misma. [...] Lo que tras Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure y Freud intenta realizar el estructuralismo es desvelar a la conciencia otro objeto: colocarla, por lo tanto, respecto a los fenómenos humanos, en una posición comparable a la que las ciencias físicas y naturales han demostrado que es la única que puede permitir que el conocimiento se manifieste»[24]. En el horizonte de esta crítica está la esperanza de acceder al estatuto de ciencia de la naturaleza, con acceso a las condiciones de funcionamiento de la mente humana, gracias, entre otras cosas, al conocimiento antropológico. La tensión interna entre naturaleza y cultura se refleja en la tensión en el interior del discurso de Lévi-Strauss entre su ambición de acceder a las leyes intangibles de la naturaleza neuronal del cerebro humano, y la voluntad nunca del todo enterrada del creador que ha elegido el campo de investigación de las ciencias humanas para realizar una obra artística.

Esta tensión es perceptible en la propia composición de las *Mitológicas*, concebida según el modelo de la tetralogía de Wagner, casi sin excepción, como demuestra Catherine Backès-Clément[25]: *Lo crudo y lo cocido* trata del origen de la cocina y repite así el tema de la génesis del mundo, de la Ley, del *Oro del Rhin*. *El origen de las maneras de mesa* corresponde a *La Valquiria* en su tratamiento de las relaciones de parentesco, los incestos y su evitación. *De la miel a las cenizas* corresponde a *Sigfrido* como aculturación del salvajismo, y *El hombre desnudo* evidentemente a *El crepúsculo de los dioses*, vuelta a los orígenes, tras la desaparición del sistema construido para llegar al «finale». La analogía musical es constante desde la defini-

---

[23] *Ibid.*, p. 556.
[24] *Ibid.*, pp. 562-563.
[25] C. Backès-Clément, *Le Magazine Littéraire*, noviembre de 1971.

ción del proyecto de estudio de los mitos en «La estructura de los mitos», donde Lévi-Strauss compara el objeto mitológico con una partitura de orquesta que debe leerse vertical y horizontalmente. *Lo crudo y lo cocido* está dedicado a la música y toma el aspecto de una fuga. La referencia musical es incluso más explícita en *El hombre desnudo*: «Parece cierto que he intentado edificar con los sentidos una obra comparable a las que crea la música con sonidos»[26].

Música y mitología le parecen a Lévi-Strauss imágenes que se remiten la una a la otra, desde la invención de la fuga, cuya composición vuelve a encontrar en el relato mítico. La música ha tomado el relevo del mito: «Cuando el mito muere, la música se hace mítica de la misma forma que las obras de arte»[27]. Por otro lado, la perspectiva científica, cuando no cientificista, del programa de la antropología estructural se reitera cada vez con mayor optimismo sobre sus capacidades de análisis: «El estructuralismo propone a las ciencias humanas un modelo epistemológico de una potencia incomparable a aquellos de los que disponían antes»[28]. Sin duda se está aludiendo a la filosofía, la que siempre ha privilegiado el sujeto, ese «insoportable niño mimado que ha ocupado durante demasiado tiempo la escena filosófica»[29].

Un estructuralismo naturalista

Si Lévi-Strauss vuelve a encontrarse con el hombre, es en tanto que naturaleza humana, y en *El hombre desnudo* se apoya en las investigaciones sobre la visión, sobre la corteza cerebral, que muestran que los datos de la percepción son retomados bajo la forma de oposiciones binarias. El binarismo no sería entonces un simple aparato lógico exterior adherido a lo real, sino que de hecho no haría más que reproducir la naturaleza del funcionamiento del cuerpo humano, «y si constituye una propiedad inmediata de nuestra organización nerviosa y cerebral, no sería sorprendente que proporcionase también el denominador común más adecuado para hacer coincidir experiencias humanas que podrían parecer superficialmente irreductibles las unas a las otras»[30].

En el horizonte de su aventura, Lévi-Strauss espera despertarse entre las ciencias de la naturaleza el día del juicio final. El precio a

---

26 C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, cit., p. 580.
27 *Ibid.*, p. 584.
28 *Ibid.*, p. 614.
29 *Ibid.*, p. 614.
30 C. Lévi-Strauss, *Le Magazine Littéraire*, noviembre de 1971.

pagar por una ascensión semejante es eliminar de la cadena significante los contenidos narrativos de los mitos y, a la manera de los fonemas, reducir los mitemas a un valor de oposición. La conquista científica se basa entonces en relaciones de compatibilidad o incompatibilidad, pero lleva a Lévi-Strauss a «un formalismo lógico»[31] que contribuye a poner en relación los mitemas en el interior de un mito. Este formalismo basa el encadenamiento sintagmático y la superposición de mitemas en mitos diferentes, que constituyen los conjuntos paradigmáticos. La mente repite la naturaleza porque es naturaleza; el isomorfismo es total y vuelve a cuestionar el corte tradicional entre estos dos órdenes de la realidad. A este respecto, se puede hablar de un materialismo radical de Lévi-Strauss que precisa que, si se le pregunta a qué significado final remiten sus cadenas significantes, «la única respuesta que sugiere este libro es que los mitos significan la mente, que los elabora por medio del mundo del que a su vez forma parte»[32].

Existe entonces un causalismo en acción en estas cadenas mitológicas, pero es neuronal e implica, por definición, un distanciamiento máximo del contenido semántico de las proposiciones mitológicas, del referente social al que remite. Sin duda este referente social no está ausente en la tetralogía de las *Mitológicas*, que integra todas las informaciones etnográficas de las que dispone Lévi-Strauss, pero su pertinencia es reducida a una simple decoración, un simple material de base del que se sirve, sin que influya de manera decisiva sobre la forma de pensamiento. Pues es solamente en el nivel gramatical donde el mito revela las constricciones lógicas de su enunciación, y representa por lo tanto el único plano pertinente de su necesidad. Sólo el nivel gramatical permite el acceso a los recintos mentales y revela, mediante el síntoma que representa, lo que evita decir. La verdad del mito consiste «en relaciones lógicas desprovistas de contenido o, más exactamente, cuyas propiedades invariantes agotan el valor operatorio»[33]. Así Lévi-Strauss puede evitar la relación especular entre realidad social y mito. Escapa, con razón, de los mecanismos propios de un pensamiento del reflejo, pero para sustituir la mitología por una lógica interna que se evade de toda constricción exterior que no sea la neuronal.

La necesaria autonomización del campo cultural respecto a lo social es llevada al extremo de su lógica, hasta convertirse en un horizonte independiente de esto último. El modelo fonológico sirve de fundamento teórico para esta extracción del contenido social, del men-

31 J. Duvignaud, *Le Langage perdu*, cit., p. 243.
32 C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, cit., p. 346.
33 *Ibid.*, p. 246.

saje en beneficio del código: «La proposición según la cual los elementos que componen el mito carecen de significación independiente es una consecuencia de la aplicación a los mitos de métodos fonológicos. En efecto, la ausencia de significación es una característica de los fonemas»[34]. La analogía de la mitología y de la música sostiene en Lévi-Strauss, desde este punto de vista, la ambición de una teoría construida, separada del objeto. De ello resulta sin duda un monumento fascinante, la propia obra de Lévi-Strauss, pero al precio de una pérdida, gracias el abandono por principio de toda perspectiva hermenéutica. La reducción logicista lleva a cabo una evitación del afecto en la cadena significante, igual que en Lacan. Así, la sexualidad de las sociedades amerindias sirve para todo excepto para fines sexuales, responde a «una dialéctica de la apertura y del cierre»[35] y actúa por lo tanto sobre un mundo desexualizado mientras que no trata más que de éste. La similitud del procedimiento, estructural, de Lévi-Strauss y Lacan se ve una vez más revelada por la afirmación similar de Lacan según el cual «las relaciones sexuales no existen». Esta evitación es resultado paralelamente de una negación del sujeto concebido como lugar insustancial, ofrecido a un pensamiento anónimo que se despliega en sí con la promesa de un mejor conocimiento de éste, pero a condición de que el sujeto «se disuelva, como una araña en las mallas de la tela estructural»[36].

Una máquina de suprimir el tiempo

El otro horizonte muerto de las *Mitológicas* es la historia, y Lévi-Strauss percibe una relación particular de los mitos con la temporalidad. La mitología y la música «son, en efecto, máquinas de suprimir el tiempo»[37]. El objeto elegido por Lévi-Strauss tiene valor de demostración en su polémica con los filósofos para desestabilizar el privilegio otorgado a la historicidad, que considera exorbitante. La historia no está sin embargo ausente, y ya hemos visto que Lévi-Strauss reprochaba al funcionalismo ignorarla, pero depende del registro de la simple contingencia.

El lugar de la historia es «el que le corresponde por derecho a la contingencia irreductible. [...] Para ser viable, una investigación volcada hacia las estructuras comienza por inclinarse ante el poder y la

---

[34] Th. Pavel, *Le Mirage linguistique*, cit., p. 48.
[35] C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, cit., p. 144.
[36] M. Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, Cerf, 1989, p. 56.
[37] C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, cit., pp. 23-24.

inanidad del acontecimiento»[38]. Hay por lo tanto un rechazo de *Clío* que se presenta como algo previo a una trayectoria científica en la medida en que las dicotomías establecidas por Lévi-Strauss –necesidad/contingencia, naturaleza/cultura, forma/contenido...– colocan la estructura del lado de la ciencia y el acontecimiento del lado de la contingencia. Ahora bien. esta relegación de la historicidad no es propia de las sociedades frías: Lévi-Strauss ve así el «milagro griego» (el paso del pensamiento mítico al pensamiento filosófico) como una simple circunstancia histórica que no significa nada más aparte de que se ha producido allí. de hecho hubiera podido producirse en otra parte, puesto que no hubo ninguna necesidad que lo hiciese ineluctable. Al final de su aventura mitológica, Lévi-Strauss radicaliza su posición en el último estadio de su búsqueda. El orden del tiempo desvelado por los mitos no es solamente el tiempo reencontrado, proustiano, es el tiempo «suprimido»[39]; «llevado a su término, el análisis de los mitos alcanza un nivel en el que la historia se anula a sí misma»[40].

Volvemos a encontrar aquí un rasgo fundamental del paradigma estructuralista: el predominio concedido a lo presente, pero un presente estacionario en el que se disuelven pasado y futuro en una temporalidad clavada al suelo, estática, pensamiento que rechaza tanto la teleología histórica como la idea del paso del tiempo, en un presente reconciliado. Lévi-Strauss toma de Marcel Proust la idea de «un hombre liberado del orden del tiempo»[41]. Esta liberación del tiempo, esta refutación de la historia lleva a Lévi-Strauss hasta la «reinstalación de una filosofía del presente»[42]. Esta cualidad de presente no es otra que la naturaleza que ha suplantado a la historia, el cerebro, el genotipo universal que funciona como una máquina binaria, reinserción en la materia viva y presente del pensamiento humano.

El crepúsculo de los hombres

Este fin de la historia nos introduce en el tema crepuscular del «finale» de *El hombre desnudo*. Al final de esta gran obra de elucidación del universo mitológico, Lévi-Strauss deja entrever al lector el pesimismo histórico que lo anima desde el comienzo de su empresa. Todo lo que ha sido cuidadosamente estudiado no es más que la eflo-

---

38 C. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, cit., p. 408.
39 *Id.*, *L'Homme nu*, cit., p. 542.
40 *Ibid.*, p. 542.
41 *Ibid.*, cita de M. Proust, *Le Temps retrouvé*, Gallimard, II, 1954, p. 15.
42 J.-M. Benoist, *La Révolution structurale*, cit., p. 275.

rescencia pasajera de un mundo condenado a su pérdida, a la muerte ineluctable. Las *Mitológicas* finalizan por lo tanto con un crepúsculo de los hombres que refleja el crepúsculo de los dioses de Wagner. Estos mitos dejan ver un edificio completo que «se abre lentamente y se vuelve a cerrar para hundirse a lo lejos como si nunca hubiese existido»[43].

El tiempo se desarrolla en la lógica misma de su desaparición, inscribe su propia anulación en una atmósfera crepuscular. Realiza así plenamente su concepción inicial de una antropología como entropía: «El lirismo de la muerte es el más hermoso, pero también el más temible»[44]. La estructura, tras haberse revelado a sí misma, al precio del despliegue de un completísimo dispositivo conceptual, no tiene por lo tanto ningún mensaje que comunicarnos, excepto que hay que morir: «Este gigantesco esfuerzo ha llegado por lo tanto a su límite vano; desemboca en esa NADA, que no por casualidad es la última palabra colocada al final del suntuoso "finale"»[45]. La polémica con los filósofos, y especialmente con Sartre, y el tono jocoso y distante de Lévi-Strauss respecto a la filosofía en general, no deben sin embargo hacernos creer que hay en él una ausencia de filosofía.

Nunca dejó de concebir el estructuralismo no solamente como un método científico o como una nueva sensibilidad que tiene algún eco en el terreno de la creación literaria, pictórica y musical, sino como una filosofía del fin de una historia cuyos derechos ya han prescrito. En este aspecto, según Jean-Marie Domenach, «contribuye a esta destrucción matando mediante el conocimiento esa vida, esa vivacidad, ese vigor de la cultura. Lo que es atroz es el lado asesino de esta filosofía. [...] En lugar de salir por arriba, por la esperanza o el renacimiento, sale por lo que he denominado un *requiem* o un *de profundis*. No queda más que dejar que la escritura se hunda en la entropía»[46]. Hay sin duda en este crepúsculo de los hombres una forma de dimisión ante la historia.

Signo de la descomposición de las ideologías de las que se alimenta, el estructuralismo es en este terreno el esbozo de recomposición de una ideología globalizante, sin residuos, a la vez despliegue de un espíritu de síntesis y destrucción de éste en una espiral vertiginosa y mortal.

---

[43] C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, cit., p. 620.

[44] J.-M. Domenach, «Le requiem structuraliste», *Le Sauvage et l'ordinateur*, Le Seuil, 1976, p. 81.

[45] *Ibid.*, p. 85.

[46] Jean-Marie Domenach, entrevista con el autor.

28

ÁFRICA: UN CONTINENTE LÍMITE DEL ESTRUCTURALISMO

Lévi-Strauss y a su estela numerosos antropólogos han surcado el continente americano utilizando la matriz estructural para comprender mejor el inconsciente de las prácticas sociales de las poblaciones indígenas. Parece que los que se han dirigido hacia el terreno de investigación africano han marcado más sus distancias respecto a un paradigma estructural que explicaba mal las sociedades directamente enfrentadas con la historia colonial. Los investigadores debían, además, trabajar con poblaciones mucho más numerosas que las magras comunidades indias supervivientes del genocidio. La imbricación de las creencias y costumbres locales y las instituciones coloniales lleva a fenómenos de aculturación que hacen difícil una reducción binaria de la organización social africana, y por lo tanto relativizan el área geográfica de aplicación del paradigma estructural. Hay sin embargo antropólogos africanistas estructuralistas, pero podemos formular la hipótesis de una polaridad en el campo antropológico que adaptaría las fronteras de los campos de investigación entre los americanistas lévi-straussianos y los africanistas discípulos de Georges Balandier, aunque una configuración semejante sea enormemente reduccionista.

GEORGES BALANDIER: EL AFRICANISMO

Georges Balandier fue el iniciador de toda una generación de africanistas. Formado como etnólogo por Michel Leiris, que fue su modelo, Georges Balandier formó parte del pequeño círculo de sociólogos que se reunían en la calle Vaneau junto a Georges Gurvitch, con Jean Duvignaud, Roger Bastide... Concibe la sociología del África negra desde una perspectiva militante, anticolonial. El horizonte de su

trabajo tiene entonces totalmente en cuenta la dimensión política. Víctima del estructuralismo, Georges Balandier habría pagado muy caras sus posiciones críticas respecto al paradigma dominante en los años sesenta: «Lo pagué en el Collège de France. Claude Lévi-Strauss hizo todo lo posible para crear candidaturas que eran el equivalente de las que yo podía proponer»[1].

Sin embargo, durante seis o siete años estuvo muy vinculado a Lévi-Strauss, hasta la entrada de éste en el Collège de France. Parece que las desavenencias entre ambos se debieron a un acontecimiento banal, un mal juego de palabras atribuido a Lévi-Strauss que alimentó un profundo y tenaz resentimiento. El divorcio entre ambos no era sin embargo ineluctable, a pesar de su elección de métodos y campos divergentes. Entre otras cosas, estaban juntos en un mismo organismo vinculado a la UNESCO desde 1954, el Consejo internacional de ciencias sociales, del que Lévi-Strauss era secretario general y Georges Balandier responsable de una oficina de investigación. «Todo degeneró tras un incidente trivial, una especie de cotilleo»[2], y la polémica comenzó con una fuerte crítica sobre la inconsecuencia de Georges Balandier en el encadenamiento de sus proposiciones desde 1962[3]. Nunca superaron la ruptura, pero más allá de las peripecias, de las susceptibilidades heridas, simboliza perfectamente dos orientaciones divergentes.

Georges Balandier se impregnó fuertemente del existencialismo de posguerra. Resistente durante el segundo conflicto mundial, vinculado al Musée de l'Homme y a Michel Leiris, fue introducido por éste en el círculo de Sartre en *Les Temps Modernes*. Sin embargo está ausente de los grandes debates de la posguerra, puesto que va como antropólogo en 1946 a África negra, a Dakar, y se convierte en redactor jefe de *Présence Africaine*. Participa plenamente en la descolonización de África, convirtiéndose en «un agente activo al lado de ciertos líderes africanos»[4]. Participante activo en la historia que se está haciendo, Georges Balandier frecuenta casi todos los días a Léopold Sédar Senghor, Sékou Touré, Houphouët-Boigny, Nkrumah. Y si bien descubre la figura del otro, de la alteridad, de la negritud reivindicada como cultura diferente, tiene inmediatamente el sentimiento de participar en una historia en plena ebullición, no solamente por su hostilidad hacia el marco colonial, por su deseo de emancipación política, sino también por la reivindicación histórica de esos pueblos que aspiran a reconectar con su propia historia más allá del corte colonial.

---

[1] Georges Balandier, entrevista con el autor.
[2] *Ibid.*
[3] C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, cit., p. 311.
[4] Georges Balandier, entrevista con el autor.

Su campo de investigación está en plena mutación. Desde Bandung, el continente africano se levanta, se multiplican los enfrentamientos, al mismo tiempo que la población conoce la pauperización, el crecimiento de las *bidonvilles**... Los partidos, los sindicatos, hacen su aparición en un universo hasta entonces clánico. Es por lo tanto lo contrario de una sociedad fijada en el tiempo lo que descubre Georges Balandier: «Por lo tanto, no puedo compartir del todo la idea según la cual en estas sociedades el mito lo modela todo, y la historia no estaría presente, en nombre de un sistema de relaciones y códigos, con una lógica de permutaciones posibles que permite que la sociedad se equilibre»[5]. Por el contrario, Balandier descubre el movimiento, la fecundidad del caos, el carácter indisociable de la diacronía y la sincronía: «Lo que aprendo es que las sociedades no son producidas, se producen; es que ninguna escapa a la historia, incluso si la historia se hace de otro modo, si es plural»[6].

De vuelta a Francia, Balandier entra en la VI sección de la EPHE donde funda una dirección de estudios de sociología de África negra; entra también en 1954 en la oficina del secretario de Estado Henri Longchambon, del gobierno de Mendès-France, como encargado de ciencias humanas. En 1961, es llamado por Jean Hyppolite para realizar un seminario en la École normale supérieure de la calle Ulm que llevará hasta 1966: «El estructuralismo era un fluido que lo bañaba todo, tras haber arrastrado muchas cosas en su marea»[7]. En este lugar clave del estructuralismo triunfante de los años sesenta consiguió seducir a algunos geógrafos, historiadores, literatos y filósofos en beneficio de la antropología, como Jean-Noël Jeanneney, Régis Debray, Emmanuel Terray, Marc Augé...

La fascinación que ejerce sobre toda una generación que ha luchado en la guerra de Argelia está relacionada con su capacidad para cotejar su práctica teórica con las turbulencias de la historia, para evitar el encierro en la torre de marfil del laboratorio científico. En 1962 da su primer curso en la Sorbona: «El africanismo que yo exponía no hacía ninguna concesión a la moda estructuralista»[8]. Lo que primero sorprende a Balandier cuando llega a África es la miseria social. Rápidamente considera lo político como un medio para acceder a la emancipación, y esta dimensión va a convertirse para él en un objeto

---

* Aglomeración de chabolas sin higiene donde vive la población más miserable, frecuentemente en la periferia de las grandes ciudades, construidas muchas veces con láminas de metal o restos de bidones (de ahí su nombre) *[N. de la T.]*.

5 Georges Balandier, entrevista con el autor.

6 *Ibid.*

7 G. Balandier, *Histoire d'autres*, Stock, 1977, p. 187.

8 *Ibid.*, p. 183.

de estudio privilegiado que lo diferencia una vez más de la aproximación estructuralista. Publica en 1967 *Antropología política* y supera la visión clásica del poder como simple gestión de la fuerza represiva. Incluye en él las dimensiones de lo imaginario y lo simbólico. Se acerca así, en territorio africano, al estudio de Marc Bloch sobre *Los reyes taumaturgos*, al colocar en el centro del análisis el cuerpo transformado del detentador del poder político. Pone así el acento en una dimensión ampliamente ocultada en la tradición estructuralista que se construye al abrigo de lo político, el ángulo muerto de la antropología estructural en Francia. Balandier debe apoyarse en los trabajos de los africanistas anglosajones desde 1945: Meyer Fortes, John Middleton, Siegfried Frederick Nadel, Michael Garfield Smith, D. Apter, J. Beattie...

Retoma las críticas formuladas por Edmund Leach respecto a la aproximación estructuralista aplicada al estudio de los sistemas políticos. En el caso de la organización política de los kachin, Edmund Leach observa una oscilación entre los polos aristocrático y democrático que necesita variaciones y ajustes constantes de la estructura sociopolítica: «El rigor de muchos de los análisis estructuralistas es aparente y engañoso»[9], puesto que están basados en situaciones irreales de equilibrio. Por una vía distinta de la de Lévi-Strauss, Balandier no deja de estar en su línea en el plano del cuestionamiento del etnocentrismo occidental que, en el campo de la reflexión sobre lo político, tenía tendencia a dar de él una definición restrictiva, reduciéndolo al aparato del Estado. Ya en 1940 Edward Evans-Pritchard en los nuer del Sudán y Meyer Fortes en los tallensi de Ghana habían establecido una dicotomía entre sistemas segmentarios sin Estado y sistemas estatales[10].

Pero Balandier va más lejos al discutir la tipología basada en un principio único, el de la coerción. Lo sustituye por una aproximación sintética de lo político que incluye la consideración de las estratificaciones sociales, de las reglas de parentesco en un mismo conjunto. Rechaza por lo tanto el postulado estructuralista de aislamiento de las variables para estudiarlas en su lógica endógena, y le opone una aproximación global en la que los distintos niveles de lo real, de lo imaginario y de lo simbólico se mezclan en un equilibrio dinámico, y por definición inestable. Una concepción así permite dar un lugar y una pertinencia a nociones como la de estrategias abiertas que dejan a sus autores campo de elección; puede incluir el parentesco en las rela-

---

[9] G. Balandier, *Anthropologie politique*, PUF, 1967, p. 22 [ed. cast.: *Antropología política*, Barcelona, Península, 1969].

[10] VV. AA., *African Political Systems*, E. Evans-Pritchard y M. Fortes (dirs.), 1940.

ciones de poder mediante todo un juego de alianzas matrimoniales, concebidas como otras tantas piezas del dispositivo político.

Según Balandier, por lo tanto, no se puede afirmar, como hacía la antropología hasta entonces, que la política comienza allí donde acaba el parentesco. Una aproximación semejante permite abrirse a los problemas históricos: «La antropología y la sociología políticas y la historia se ven llevadas a unir sus esfuerzos»[11]. Permite un diálogo con los historiadores que tuvo lugar, en 1968, durante una emisión de *Lundis de l'histoire* dedicada a la obra de Balandier que debate con Jacques Le Goff y Pierre Vidal-Naquet[12]. La aproximación sintética y diacrónica de Balandier está relacionada en efecto con las investigaciones de los historiadores, especialmente medievalistas, algunas de cuyas fuentes, como los cantares de gesta, describen las guerras entre linajes como envites políticos. La definición que Balandier ofrece de lo político es entonces muy amplia: «Hay que distinguir la política como medio para asegurar el gobierno de los hombres y lo político como medio de estrategias que utilizan los hombres. Hay una tendencia excesiva a mezclar ambos niveles»[13].

Los hijos de Balandier y de Lévi-Strauss

No tendría demasiado interés sopesar las proyecciones respectivas de Lévi-Strauss y de Balandier para ver cuál tuvo mayor influencia. Es cierto que la ola estructuralista llevó a Lévi-Strauss a la cima de la gloria dejando a Balandier en una relativa sombra. Sin embargo, hay que reparar una injusticia de la historia y reevaluar la influencia, tan decisiva como desconocida a veces, de Balandier, que fue el organizador de un gran número de formaciones y carreras. Si por un lado están los hijos de Lévi-Strauss, son numerosos los de Balandier, especialmente los africanistas, entre los que están los «ilegítimos» que reconocen una doble paternidad.

Entre los que han seguido la doble filiación está el actual presidente del EHESS, Marc Augé. En 1960, prepara en la École normale supérieure la agregación de letras, y sin tener demasiado clara la dirección a tomar, doblemente atraído por la filosofía y la literatura, va a oír a Lévi-Strauss y Balandier. Se dice entonces que la etnología puede ser el camino del medio, que reconcilie su gusto por la escritura y su deseo de una reflexión más especulativa. La ocasión de entrar

---

[11] G. Balandier, *Anthropologie politique*, cit., p. 27.
[12] «Lundis de l'histoire», France-Culture, 11 de marzo de 1968.
[13] *Ibid.*

en el ORSTOM se presenta gracias a Balandier, y en 1965 Marc Augé se embarca hacia el continente africano, a Costa de Marfil: «Fue mi amigo Pierre Bonnafé quien me aconsejó ir a ver a Balandier, y me encontré con alguien muy atento, seductor por su poco clásica carrera»[14]. En el seminario de Balandier Marc Augé se forma como africanista, pero sin embargo no tiene la impresión de que haya una discrepancia fundamental entre las perspectivas que ofrece Balandier y la del estructuralismo lévi-straussiano: «Es cierto que en esos años se esbozaba una crítica de Lévi-Strauss en los seminarios de Balandier, pero yo era demasiado novato para darle una importancia fundamental»[15].

En el campo, en Costa de Marfil, Marc Augé se sensibiliza ante el fenómeno colonial y neocolonial que ha marcado profundamente a estas poblaciones lagunares de los alladian, lo que lo asemeja a Balandier en la consideración de la historia. Pero su primer objeto de investigación lo sitúa más del lado de Lévi-Strauss, puesto que la monografía en la que trabaja tiene como finalidad reconstruir la lógica de las relaciones de parentesco entre los alladian. Éstas «habrían recordado al más miope que los sistemas de transformación existen. [...] Hay numerosas variantes, pero a partir de modelos de referencia comunes en la ocupación del espacio, en las formas de residencia, en las formas de transmisión del poder. En las sociedades del Oeste, tenemos las sociedades más puramente de linajes sin autoridad central, y en el otro extremo un soberano a la cabeza de un poder político autónomo, y entre ambos todos los sistemas intermedios»[16]. Si bien la investigación de las reglas de parentesco es su primera ocupación al llegar a tierras africanas, Marc Augé evolucionará pronto hacia una reflexión concentrada en el poder, en los vínculos de lo político y lo religioso, temas más próximos a las investigaciones de Balandier, sin cuestionar por otra parte la fecundidad del estructuralismo.

Dan Sperber también fue formado por Balandier y Lévi-Strauss, en un itinerario que lo llevó del primero al segundo. Es la militancia tercermundista la que llevó a Dan Sperber, traductor de uno de los primeros textos de Mandela en 1963, a la antropología, como ciencia complementaria con el fin de captar la dimensión cultural de los problemas políticos del tercer mundo: «Primero estuve con Balandier. Es una época en la que los estructuralistas y Lévi-Strauss no formaban parte de mi horizonte»[17]. Se licencia en 1962 y hace el tercer ciclo con Balandier.

---

[14] Marc Augé, entrevista con el autor.
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*
[17] Dan Sperber, entrevista con el autor.

En Inglaterra, en 1963, trabaja con Rodney Needham, que lo inicia de hecho en el estructuralismo: «Fue Needham por una parte y la atmósfera empirista de Inglaterra por otra lo que provocó en mí un vivo interés por el estructuralismo»[18]. Dan Sperber multiplica entonces las conferencias de defensa e ilustración del estructuralismo en tierras británicas: «Recuerdo una conferencia en una facultad de Oxford donde defendí el estructuralismo en el momento en que el general De Gaulle había rechazado el ingreso de los ingleses en el Mercado Común. Uno de los profesores dijo: "Sperber nos hace en el terreno intelectual lo que De Gaulle nos hace en el terreno político". En ese momento yo tenía el aspecto de defender algo exótico y dudoso»[19].

Sólo cuando vuelve a Francia en 1965 Dan Sperber, de regreso en el CNRS, sigue de forma regular los seminarios de Lévi-Strauss. Hoy cree que si la antropología lo retuvo fue gracias a Lévi-Strauss, «no en el sentido de que simplemente estuviese de acuerdo, convencido, sino porque permitía plantear cuestiones generales de forma científica»[20].

Los africanismos reacios al estructuralismo

Pero muchos africanistas siguieron siendo reacios al estructuralismo. Es el caso de Claude Meillassoux, cuyo itinerario poco habitual revela una vez más hasta qué punto el oficio de antropólogo fue resultado de una conjunción de azares, de oportunidades, más que de una trayectoria universitaria reglada. En el caso de Meillassoux, tenemos un africanista que no viene de palacio, sino de una serie de actividades muy excéntricas respecto al oficio de etnólogo. Tras haber realizado estudios de derecho y ciencias políticas, Meillassoux viaja a los Estados Unidos en 1948 a una *business school* en la Universidad de Michigan. De vuelta, se ocupa de la empresa familiar de textiles en Roubaix. Pero, insatisfecho por el trabajo de gestión, vuelve a los Estados Unidos, contratado por la comisaría de Productividad. Otra vez de vuelta en Francia, se convierte en el intermediario entre los expertos americanos y las empresas francesas. Comprometido en la nueva izquierda a comienzos de los años cincuenta, Meillassoux milita en el CAGI (Centre d'action de la gauche indépendante) junto a Claude Bourdet, Pierre Naville, Daniel Guérin. En paro, busca un empleo y

18 *Ibid.*
19 *Ibid.*
20 *Ibid.*

encuentra una oportunidad gracias a Balandier, que necesita a alguien que haga recensiones de obras de funcionalistas británicos sobre África negra: «Así di mis clases de etnología. Tenía una oficina en la avenida de Iéna. Hacía mis fichas y tenía discusiones interminables con Georges Balandier»[21]. Una vez formado, tras haber seguido el curso de Balandier, Meillassoux ve cómo se le propone en 1956 un estudio de campo de Costa de Marfil donde debía ocuparse sobre todo de los aspectos económicos de la encuesta.

En los años sesenta, tras un seminario bajo la égida del IAI (Institutional African Institute) sobre el comercio y los mercados en África Occidental, Meillassoux organiza un coloquio internacional al que invita, entre otros, a Emmanuel Terray, Michel Izard, Marc Piot. Este coloquio debía celebrarse en Costa de Marfil, pero como Terray tenía prohibida la estancia en este país y Meillassoux no quería ceder a las conminaciones del gobierno, el coloquio tiene lugar en Sierra Leona. Tras él, Michel Izard sugiere a Meillassoux que monte un seminario sobre África que nunca será reconocido oficialmente, y que se llamará el seminario Meillassoux. Este lugar de debates, de enfrentamientos, pone de manifiesto con su misma existencia que las diferencias teóricas podían pasar a un segundo plano en beneficio de consideraciones más empíricas sobre el material etnográfico traído del campo. Sin embargo Meillassoux, en la filiación de Balandier, siguió siendo muy crítico respecto al estructuralismo triunfante en antropología: «Nos hemos servido de las sociedades primitivas con toda clase de fines, y el estructuralismo las ha utilizado como material para hacer prevalecer sus ideas sobre el pensamiento estructurante que es en definitiva el pensamiento de los ordenadores. El pensamiento binario es un pensamiento burocrático»[22].

Adornado con el brillo de la cientificidad, el estructuralismo lévistraussiano funciona, a ojos de Meillassoux, por analogías. A falta de poder construir su propia problemática, su propia axiomática, Lévi-Strauss se apoya sucesivamente en ésta o aquella ciencias para sostener sus tesis, y sus discípulos siempre son cogidos a contrapié. Deben seguir el ritmo infernal de su maestro, que siempre les lleva un cuerpo de ventaja: «He oído las clases de Lévi-Strauss en el Collège de France. Es un mago que entreabre una puerta. Creemos que se ha descubierto la piedra filosofal, e inmediatamente cierra la puerta para hablar de otra cosa en la clase siguiente. Pero es fascinante porque sugiere aproximaciones y combinaciones intelectuales estimulantes»[23].

---

21 Claude Meillassoux, entrevista con el autor.
22 *Ibid.*
23 *Ibid.*

En otra región de África, el Maghreb, Jean Duvignaud se ve defraudado por el modelo estructuralista, que no consigue explicar la complejidad y las mutaciones de los sistemas de parentesco: «Lo que me alejó del estructuralismo fue mi trabajo en Chebika (Túnez)»[24]. Este largo trabajo de cuatro años sobre Chebika se publicó en 1968[25], y dará lugar a la hermosa película de Bertucelli *Remparts d'argile*. Si bien Duvignaud es criticado por la revista de Lévi-Strauss, *L'Homme*, por haber esquivado las estructuras de parentesco, no fue sin embargo por falta de intentos de aplicar las categorías de análisis establecidas por Lévi-Strauss, pero sin éxito. Jean Duvignaud, cercano al grupo de sociólogos gurvitchianos y a Balandier, es también muy crítico respecto a las ambiciones del paradigma estructuralista: lo considera como la reconsideración de la herencia positivista comtiana, que conduce «a una especie de ontología de lo instituido»[26]. El *a priori* estructuralista se relaciona con el funcionalismo por su presuposición de una positividad de la coherencia social, por su visión holística de lo social: «No es cierto que las discusiones, desviaciones, formas de subversión, de revuelta, modismos, atipismos, figuras de la anomia, sean integrables en una totalidad y sirvan en último análisis para la supervivencia del conjunto»[27].

En el corazón de Chebika, Jean Duvignaud descubre justamente un lugar que no corresponde a ninguna finalidad o regla, una zona vacía, de vagabundeo y de espera, un desafío a todo reduccionismo, irreductible a la matriz estructural de una totalidad cerrada sobre sí misma. La perspectiva fenomenológica, según Duvignaud, sigue siendo válida en su voluntad de definir la conciencia por la conciencia de algo. Nos recuerda la dimensión de lo vivido oculta tras las lógicas formales. Sin rechazar la validez de algunos puntos del método estructuralista, Jean Duvignaud sugiere abrir esta epistemología a la parte de la experiencia colectiva que no se deja reducir a un determinismo cualquiera.

ÁFRICA ATRAPADA POR EL ESTRUCTURALISMO

Parece entonces que hubo una especie de división espacial implícita del trabajo: cuando Michel Izard entra en el CNRS y en el laboratorio de antropología social en 1963, es una excepción en tanto que

---

[24] Jean Duvignaud, entrevista con el autor.

[25] J. DUVIGNAUD, *Chebika*, Gallimard, 1968, reed. Plon, 1991.

[26] *Id.*, «Après le fonctionnalisme et le structuralisme, quoi?», en *Une an-thropologie des turbulences. Hommage à G. Balandier*, Berg International, 1985, p. 151.

[27] *Ibid.*, p. 152.

africanista. El africanismo es sostenido por Balandier de un lado, y del otro por el sector de estudios de los sistemas de pensamiento de África negra establecido en la estela de Marcel Griaule por Germaine Dieterlen y retomado por Michel Cartry. Pero el éxito del estructuralismo es tal que en 1968 la situación ha cambiado: el africanismo logró penetrar en el laboratorio de antropología social de Lévi-Strauss, «lo que debe tener que ver con la entrada de Tarditz, que debió ser el primer africanista próximo a Lévi-Strauss»[28]. La integración de africanistas en el laboratorio de Lévi-Strauss pone de manifiesto que no hay incompatibilidad entre el método estructural y la zona de trabajo africana, como podría hacer pensar una especie de geopolítica de la investigación. El hecho de que el laboratorio esté dirigido en la actualidad por una africanista como Françoise Héritier-Augé es enormemente simbólico en este terreno. Hay muchos cuartos en la casa africana, y para Jean Pouillon, también africanista en la estela de Lévi-Strauss, «el África de Balandier no es en absoluto la que yo conozco»[29]. Por otra parte, el interés de numerosos antropólogos africanistas marxistas por el estructuralismo va a reforzar en el curso de los años sesenta la influencia de esta corriente de análisis con investigadores como Emmanuel Terray, Maurice Godelier...

¿Está África en los confines, en las fronteras del estructuralismo? No es del todo seguro, pero sin duda lleva a un análisis más inclinado hacia los fenómenos políticos, hacia la consideración del dinamismo social y de la historia, perspectivas que pese a todo quedaron marginadas, cuando no fueron rechazadas, por la corriente estructuralista.

[28] Michel Izard, entrevista con el autor.

[29] Jean Pouillon, entrevista con el autor.

29

EL REVISTISMO

Una de las características de este periodo, síntoma de una efervescencia intelectual excepcional, es la vitalidad de las revistas, su número creciente y su influencia en aumento. Son el lugar de la sociabilidad privilegiada y el marco excepcional para hacer valer la fuerza del paradigma estructuralista. La evitación de las instituciones tradicionales pasa por estas agrupaciones interdisciplinares que permiten las revistas, lugares de confluencia e intercambio, rompeolas a partir de los cuales la influencia progresa por círculos concéntricos.

La ligereza estructural inherente a la organización de una revista, la capacidad para reflejar en los plazos más cortos los debates y combates teóricos, los avances conceptuales, permitieron amplificar los éxitos estructuralistas antes de ser relevadas por la gran prensa semanal o cotidiana. Entre las revistas que van a transformar a los lectores de ciencias humanas en una multitud de partidarios del estructuralismo se pueden distinguir las que se dirigen a un público especializado en una disciplina concreta, las que se presentan como la expresión de reivindicación de la interdisciplinariedad, y por último las que, vinculadas a una corriente política, se sienten «interpeladas» por el fenómeno y se abren a un diálogo con sus representantes. Ya hemos recordado la aparición en 1956 del primer número de la revista de Lacan, *La Psychanalyse*, donde apareció el famoso informe de Roma, un texto de Heidegger y un importante artículo de Émile Benveniste sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano.

La publicación de las tesis del filósofo y del lingüista en una revista de psicoanálisis revela la ambición de apertura de la Société française de psychanalyse: «Si el psicoanálisis habita en el lenguaje, debe abrirse al diálogo. [...] Esta apertura del psicoanálisis a las ciencias humanas es un acto que pone fin a la posición de extraterritorialidad

que el psicoanálisis ha invocado durante mucho tiempo»[1]. *La Psychanalyse* no tuvo entonces intención de acantonarse en el campo estricto balizado por el freudismo y en los debates internos del gremio analítico, sino de presentarse como uno de los órganos de una modernidad estructural capaz de refundar el freudismo a partir de un diálogo con las demás ciencias humanas. También hemos mencionado la creación a comienzos del decenio, en 1961, de la revista *L'Homme* por Lévi-Strauss, que se rodea de Pierre Gourou y Émile Benveniste. Si bien se presenta como una revista francesa de antropología, sus pretensiones superan también el estricto medio profesional, ampliando su base a un geógrafo y al lingüista más apreciado del periodo: Benveniste.

Lenguajes

El vector de la renovación estructuralista se sitúa sin embargo del lado de la lingüística; en este campo, los años sesenta ven nacer nuevos medios de difusión. Si entre 1928 y 1958 ve la luz una única revista de lingüística, *Le Français Moderne*, el periodo 1959-1969 es especialmente fecundo: se crean no menos de siete revistas. Son el resultado de la efervescencia de la reflexión lingüística que se ha desarrollado en ciertos lugares privilegiados.

En 1966, año de la consagración estructuralista, nace la revista *La Linguistique*[2], bajo la dirección de André Martinet, y Larousse lanza su propia revista de lingüística con *Langages*[3]. Esta última reúne a los nombres más prestigiosos de la modernidad lingüística, y el equipo que trabaja en ella es esencialmente una emanación de los encuentros, coloquios y seminarios de Besançon. El ideólogo del proyecto, auténtico portaestandarte de la reflexión estructural, es Algirdas-Julien Greimas. Éste propone una fórmula temática cuya responsabilidad será confiada cada vez a uno o dos lingüistas especialistas en el campo tratado. Las reuniones preparatorias tienen lugar en su casa, y el proyecto puede llevarse a cabo gracias a Jean Dubois, de Larousse.

Si la revista de Martinet se dirige a un público estricto de lingüistas profesionales, la ambición de *Langages* es otra. Desde el comienzo se trata de extender el método estructuralista al amplio campo de las ciencias humanas, de comparar y unificar las redes de investigación de las

---

[1] *La Psychanalyse* 1 (1956), p. IV.

[2] *La Linguistique* 1 (1966), director: André Martinet; secretario general: Georges Mounin.

[3] *Langages* 1 (marzo 1966), Larousse. Consejo de redacción: R. Barthes, J. Dubois, Algirdas-Julien Greimas, B. Pottier, B. Quémada, N. Ruwet.

diversas disciplinas. El primer número confirma los principios de la lingüística como ciencia piloto: «El estudio del lenguaje es fundamental para las ciencias humanas, para los filósofos, los psicoanalistas, los literatos, y esta exigencia requiere una amplia formación científica; este estudio se extiende al conjunto de los sistemas significantes»[4]. Esta concepción amplísima de un proyecto semiológico englobante, que incluye la lingüística como subcontinente, se corresponde totalmente con el programa definido por Roland Barthes en 1964. Él es por otra parte el autor anónimo de esta obertura del primer número de la revista: «Es un nuevo tipo de revista "lingüística". [...] Encastra la lingüística en el campo cultural más amplio, concepción que se imponía en el París de 1966»[5]. El proyecto es ambicioso, sólido, se apoya en grupos que trabajan desde ya hace muchos años en esta perspectiva y está abierto a los diferentes campos de reflexión alrededor del lenguaje, musical con Nicolas Ruwet, lógico con Oswald Ducrot, médico con Henry Hécaen, literario con Roland Barthes, informático con Maurice Gross.

La preparación del lanzamiento de la revista se hace entonces en medio de la euforia, pero el primer número va a dar lugar a un grave conflicto, puesto que varias escuelas se disputan la paternidad de la reflexión moderna sobre el lenguaje. Todorov es el responsable de este número inaugural que trata sobre «las investigaciones semánticas». Éstas conceden un lugar importante a las tesis chomskyanas y Greimas se enfada («Él [Todorov] ha hecho un número americano»[6]) y se retira. La fractura no se superará. Jean Dubois y Nicolas Ruwet van a adoptar posturas cada vez más chomskyanas; con Greimas fuera, Barthes quiere evitar comprometerse en la disputa y «consecuentemente sólo quería una cosa, huir»[7]. Por lo tanto, el consejo de redacción de *Langages*, víctima de una verdadera implosión, no se reúne, y la responsabilidad de continuar la empresa recae en Jean Dubois, que tiene poder editorial en Larousse. A pesar de esta crisis, puede lanzar, gracias a la moda estructural, una colección «Langages» en Larousse. En los mejores momentos, la revista llegará a los ¡5.000 ejemplares! Signo de un éxito tanto más destacado cuanto que el discurso lingüístico es muy técnico.

COMMUNICATIONS

Otra revista que va a desempeñar un papel fundamental en la difusión de las tesis estructuralistas es *Communications*. Esta revista nace

---

[4] *Ibid.*, presentación.
[5] J.-C. Chevalier, P. Encrevé, *Langue française*, cit., p. 95.
[6] A.-J. GREIMAS, *Langages* 1 (marzo 1966), p. 96.
[7] Jean Dubois, entrevista con el autor.

en 1961, y procede del CECMAS, el Centre de études et de communication de masse de la VI sección del EPHE, constituido en enero de 1960 por iniciativa de Georges Friedmann. En este caso se trata de una simbiosis entre sociología y semiología. El título expresa muy bien la preocupación fundamental del momento, que es descifrar el sentido de los mensajes transmitidos por los medios modernos de difusión de la información: la prensa, la radio, la televisión, la publicidad, o sea, el conjunto de los medios que adquieren entonces una importancia creciente. Se trata por lo tanto de interrogar a la modernidad en la que «civilización técnica y cultura de masas están orgánicamente ligadas. [...] Los contenidos, las sustancias pasan, pero la forma, el ser y como consecuencia el sentido de la cosa permanece»[8].

La revista, dirigida por Georges Friedmann, está animada por un comité de redacción variado en cuanto a las relaciones de sus miembros con el estructuralismo[9]. Pero *Communications* va a publicar dos números programáticos preparados por un grupo centrado en Barthes, auténticas síntesis de las ambiciones estructuralistas, sucesivamente en 1964 con el número 4 en el que aparecen «Elementos de semiología» de Barthes, y sobre todo el número 8, aparecido en 1966, consagrado al análisis estructural del relato que va a hacer el papel de manifiesto de la escuela estructuralista francesa[10].

Tel Quel

En 1960 ve la luz en Le Seuil una revista que pronto se convierte en la expresión de esta ambición sincrética que representa el estructuralismo: *Tel Quel*[11]. Esta revista revela el deseo de síntesis de una época tanto más cuanto que no emana de ninguna disciplina particular entre las ciencias del hombre. Es lanzada por escritores, y tiene como meta el público intelectual de vanguardia. Proyecto en gestación desde 1958, «François Wahl había dicho que sería el Parnaso de Napoleón III, ese nuevo Napoleón III que era el general De Gaulle en 1958»[12].

Como exergo de la revista, *Tel Quel* retoma una expresión de Nietzsche: «Quiero el mundo, y lo quiero TAL CUAL, y lo quiero otra

[8] *Communications* 1, Le Seuil, 1961, presentación, pp. 1-2.

[9] *Communications*, comité de redacción: Roland Barthes, Claude Brémond, Georges Friedmann, Edgar Morin, Violette Morin.

[10] *Communications* 8; participan en este número R. Barthes, A.-J. Greimas, C. Brémond, U. Eco, J. Gritti, V. Morin, C. Metz, T. Todorov, G. Genette.

[11] *Tel Quel*, secretario general y director: Jean-Edern Hallier; comité de redacción: Boisrouvray, J. Coudol, J.-E. Hallier, J.-R. Huguenin, R. Matignon, Ph. Sollers.

[12] Jean-Pierre Faye, entrevista con el autor.

vez, lo quiero eternamente»[13]. La declaración inicial de primer número indica una intención esencialmente literaria que pone la poesía «en el lugar más elevado del espíritu»[14]. Todo este grupo tiene un objetivo esencialmente literario, pero si bien el término ciencia se pone en exergo en la portada, el proyecto pretende apropiarse de todas las formas vanguardistas y modernistas de las ciencias humanas para promover una escritura nueva. Y en estos años sesenta es el estructuralismo el que encarna esta modernidad científica, y de ahí un subtítulo englobante: «Literatura/ Filosofía/ Ciencia/ Política». Pero la pretensión sigue siendo literaria: «Esta actividad política, periódica y de actualización siempre fue realizada en nombre de la creación literaria y por escritores»[15]. El objetivo es por lo tanto influir en la creación literaria, cambiar el modo de escritura, apoyando la nueva estilística en las aportaciones del estructuralismo. La pretensión de la revista es por lo tanto interdisciplinaria, lugar de intercambios por excelencia, cuyo único principio es reflejar la vanguardia. La piedra angular del proyecto se sitúa sin embargo en un continente particular del saber, puesto de moda por el estructuralismo, que es la retórica.

Tel Quel señala como adversario a batir a la historia literaria clásica del siglo XIX y comienzos del XX: «Desmarcarse de la idea de literatura que reina en Francia en la posguerra, es decir, una literatura de restauración psicológica»[16]. En este sentido, no tiene sombras la comunión intelectual entre el paradigma estructuralista que ataca los esquemas de la conciencia, del sujeto, del dominio histórico, y el proyecto de la revista *Tel Quel* que recurría a las ciencias humanas para destruir la idea de una historia de la literatura armoniosa, positivista. La revista será entonces una encrucijada, mezcla sorprendente y explosiva de lacano-althusero-barthesianismo. Hasta el punto de que *Tel Quel* pasa muchas veces por ser el órgano de un imaginario internacional estructuralista; en los años sesenta, una revista médica solicita a Marcelin Pleynet, en tanto que responsable de la revista, un artículo sobre el estructuralismo. El privilegio concedido al inconsciente, a las estructuras formales, sirve como bomba de relojería para hacer saltar por los aires el psicologismo: «La mejor forma de decir que la psicología en literatura estaba acabada era interesarse por el psicoanálisis»[17].

La fuerza de *Tel Quel* reside en no estar vinculada a ningún partido ni institución, y no tener además ninguna pretensión disciplinar

---

[13] *Tel Quel* 1, Le Seuil, 1960, cita de Nietzsche.
[14] *Ibid.*, declaración, p. 3.
[15] Marcelin Pleynet, entrevista con el autor.
[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*

que defender. La lógica defendida por el equipo de *Tel Quel* es mantener siempre una posición vanguardista. Pero como ésta puede ser en cualquier momento ingerida, digerida por el sistema –«Corre, camarada, el viejo mundo está a tu espalda»–, el resultado es una concepción habitualmente terrorista que consiste en fulminar al adversario (en general el que está más cerca) y creerse objeto de un perpetuo complot. *Tel Quel* va a dar libre curso a un auténtico terrorismo aterrorizado que se resume por esta fórmula de Marcelin Pleynet: «Siempre se trata de evitar el cerco»[18]. Sin embargo, aunque nace en 1960, la revista *Tel Quel* permanece muda acerca de Argelia, antes de convertirse en uno de los núcleos más prochinos de Francia.

La historia de la revista es la de brutales rupturas de frentes que cada vez dejan fuera de juego a los colaboradores más preciosos: «Realmente, la historia de *Tel Quel* no es una historia de exclusiones. Es una historia de exclusiones de individuos para permitir la inclusión de campos de investigación mucho mayores»[19]. La primera apertura se realiza gracias a las tomas de posición sobre la nueva novela por parte de Sollers, que provoca la entrada en el grupo de Thibaudeau y Ricardou. La segunda es la inclusión del campo poético con la introducción de Denis Roche y Marcelin Pleynet. Este último ocupa además el puesto de secretario de la revista que había quedado libre en 1962 tras la marcha de Jean-Edern Hallier, ruptura que será presentada en 1971, en el momento del maoísmo triunfante, como «el fracaso de una tentativa de la derecha para apoderarse de la revista»[20].

De 1962 a 1967, la revista se nutre de la marea estructuralista creciente, periodo que fue calificado *a posteriori* de «época formalista» de la revista[21]. Barthes, que establece lazos de amistad muy sólidos con Philippe Sollers y Julia Kristeva, se acerca a la revista: «Eso provocó una ruptura entre personas como Genette, Todorov y yo por un lado y *Tel Quel* del otro»[22]. Barthes, por lo tanto, se vio seducido por este grupo *Tel Quel* que para él encarnaba la modernidad. Los lazos de amistad se veían reforzados por la pertenencia a Le Seuil, editora tanto de la obra de Barthes como de la revista *Tel Quel*. En 1966, aparece en la colección «Tel Quel» *Crítica y verdad* de Barthes, para quien «la revista *Tel Quel* es una empresa vital para mí»[23]. Jacques Derrida está también muy cercano a *Tel Quel*, donde publica textos, y cuyas posiciones apoya. El discurso lacaniano está muy presente en

---

[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*
[20] *Tel Quel* 47, otoño de 1971, p. 142.
[21] *Ibid.*
[22] Claude Brémond, entrevista con el autor.
[23] R. Barthes, *Océaniques*, FR3 (1970-1971), emisión: 27 de enero de 1988.

la revista con los artículos de Sollers y de Kristeva, fieles oyentes del seminario de Lacan.

En cuanto al althusserismo, es también muy influyente en la relectura de Marx que predomina en este grupo al que se llamaba familiarmente TQ, especialmente durante el diálogo que se establece con el PCF, a partir de 1967, con *La Nouvelle Critique*. Luego las posiciones prochinas, partidarias de la revolución cultural, invocaron un althusserismo puro y duro. En el momento del giro maoísta, Jean-Pierre Faye, que había entrado en la revista en 1963, rompe con el grupo, ruptura que será dramáticamente vivida, en una cascada de injurias. Si bien las grandes rupturas de la historia de *Tel Quel* se inscriben en las orientaciones políticas, éstas son sin embargo secundarias para una revista cuya estrategia y finalidad siguen siendo literarias.

El deshielo comunista

La ambición literaria no es la preocupación fundamental de los órganos de prensa del PCF, que están dominados por la aplicación de la línea política oficial, lo que no impide algunas aperturas para aumentar la audiencia del PCF en los medios intelectuales. En estos años de deshielo, de coexistencia pacífica, de inicio de la desestalinización, el semanario literario del PCF, dirigido por Louis Aragon y Pierre Daix, *Les Lettres Françaises*, se abre a las expresiones de vanguardia, a las reflexiones formales, para salirse del molde del realismo socialista: «Es por tanto alrededor de *Les Lettres Françaises*, alrededor de una cierta vanguardia del PCF, donde se pueden realizar los primeros encuentros entre el movimiento literario de vanguardia, el estructuralismo y la Universidad antes de 1968»[24].

Jean-Pierre Faye, miembro del equipo de *Tel Quel*, escribe regularmente en *Les Lettres Françaises* y consigue convencer a la dirección del periódico de interesarse por el formalismo, hasta el punto de que ésta le pide publicar una entrevista con Jakobson: «Con Jakobson trabé una buena amistad. Cuando venía a París, me avisaba»[25].

La segunda revista del PCF abierta al debate es *La Nouvelle Critique*. Creada en diciembre de 1948 como órgano del combate teórico que había que encabezar tras la constitución del Kominform, la revista semanal de los intelectuales del PCF es el instrumento de una auténtica normalización alrededor de su redactor jefe, Jean Kanapa. Es la época estalinista, la de las dos ciencias (burguesa/proletaria),

---

[24] J. Kristeva, «Le bon plaisir», France-Culture, 10 de diciembre de 1988.

[25] Jean-Pierre Faye, entrevista con el autor.

del zhdanovismo y el lyssenkismo*. Una revista así hubiera sido ajena al desafío estructuralista, pero se aprobó otra lógica en marzo de 1966 durante la sesión del Comité central de Argenteuil, tras el XVIII Congreso de Levallois en enero de 1967. De ella resulta una nueva política respecto a los intelectuales. A la política de fortaleza asediada le sucede una «lógica de apertura»[26]. *La Nouvelle Critique* goza entonces, con una nueva fórmula lanzada en 1967, de una autonomía relativa frente a la dirección del PCF, y tiene el encargo de desempeñar el papel de cabeza buscadora en el campo de las ciencias sociales. Esta búsqueda de nuevas alianzas lleva sobre todo a los intelectuales del PCF a valorar el papel de una historia fecundada por las ciencias sociales, y Antoine Casanova da vida a toda una reflexión colectiva en la revista. Publica numerosas intervenciones sobre el tema que serán reproducidas en un libro colectivo publicado en 1974, *Aujourd'hui l'histoire*, donde al lado de historiadores comunistas aparecen André Leroi-Gourhan, Jacques Le Goff, Jacques Berque, Georges Duby y Pierre Francastel.

La Nouvelle Critique se convierte entonces, a partir de 1967, en un lugar de debates, de apertura a la modernidad y por lo tanto de confrontación con el estructuralismo. Sin duda la revista del PCF no adopta las tesis estructuralistas, pero las discute y las comenta. Antes incluso del giro de 1967, algunas posiciones o algunos debates esenciales ya habían tenido como marco *La Nouvelle Critique*. Es allí donde Althusser publica en 1964 su famoso artículo «Freud y Lacan», que abre el marxismo al saber psicoanalítico y al lacanismo[27]. También en este marco tuvieron lugar los debates de 1965-1966 sobre las relaciones entre humanismo y marxismo. Tras la publicación en Maspero de la nueva lectura de Marx por Althusser y los althusserianos, estos debates de *La Nouvelle Critique* correspondían a la necesidad de «diferenciar ante todo entre la asimilación del marxismo a un humanismo filosófico como piensan Garaudy y Schaff, y la afirmación de su carácter antihumanista teórico como sostiene Althusser»[28].

En 1967, *La Nouvelle Critique* renovada es interpelada por *Tel Quel* para participar conjuntamente en la obra de modernización intelectual. La revista del PCF responde más que positivamente a la solicitud que se le hace; acepta con entusiasmo el ofrecimiento del grupo

---

* Andrei Alexandrovitch Zhdanov (1896-1948), es el artífice de la reafirmación cada vez más estricta del realismo socialista [*N. de la T.*].

[26] F. Matonti, «Entre Argenteuil et les barricades: *La Nouvelle Critique* et les sciences sociales». *Cahiers de l'Institut d'histoire du temps présent* 11 (abril 1989), p. 102.

[27] L. Althusser, «Freud et Lacan», *La Nouvelle Critique* 161-162 (1964).

[28] J. Milhau, «Les débats philosophiques des années soixante», *La Nouvelle Critique* 130 (1980), pp. 50-51.

Tel Quel, cuyo trabajo es calificado entonces «de un alto nivel literario y científico», hasta tal punto que los comunistas dicen estar listos para escuchar y aprender de estos escritores de *Tel Quel* de los que se dice «cuánta simpatía por nuestra parte merece esta investigación y cuánto podemos aprender de ella»[29].

Si bien se abre una era de diálogos con las diversas formas de estructuralismo, la revista del PCF no adopta sin embargo todas sus tesis. En este año de 1967, *La Nouvelle Critique* publica cuatro artículos atacando el estructuralismo, sin dirigirse directamente, de todos modos, a Louis Althusser, miembro del partido[30]. Pierre Vilar y Jeannette Colombel reprochan a la obra de Michel Foucault *Las palabras y las cosas* la expulsión de la historia; Georges Mounin critica la difusión poco rigurosa del modelo lingüístico, y Lucien Sève defiende un humanismo científico contra el antihumanismo teórico de los althusserianos[31]. Aunque no hay una adopción del paradigma, *La Nouvelle Critique* contribuye sin embargo a darlo a conocer, a difundirlo y discutirlo, y esta estrategia va a llevar a la afiliación de un cierto número de intelectuales al PCF, considerado como lugar de un posible debate: Cathérine Backès-Clément, Christine Buci-Glucksmann, Élisabeth Roudinesco... Este giro en las relaciones del PCF con los intelectuales, si bien es resultado de un cierto deshielo internacional, resulta necesario, desde el punto de vista de la dirección del partido, por la competencia que representa la efervescencia cultural y política de una juventud estudiantil que va a romper con él y sentar las bases de sus propios lugares de elaboración teórica.

El polo maoísta

El lugar principal de la protesta se sitúa en la École normale supérieure de la calle Ulm alrededor del filósofo Louis Althusser. Es allí donde algunos discípulos del «caimán» de la agregación de filosofía lanzan a fines de 1965 los *Cahiers marxistes-léninistes*. Difundidos por la unión de estudiantes comunistas, los *CML* llevan en exergo esta cita de Lenin: «La teoría de Marx es todopoderosa porque es cierta». El éxito es inmediato y la primera tirada de un millar de ejemplares

---

[29] «*Tel Quel* répond: présentation», *La Nouvelle Critique* (noviembre-diciembre 1967), p. 50.

[30] Observación de F. Matonti, «Entre Argenteuil et les barricades», art. cit., p. 108.

[31] J. Colombel, «Les mots de Foucault et les choses», *La Nouvelle Critique* 4 (1967); P. Vilar, «Les mots et les choses dans la pensée économique», *La Nouvelle Critique* 5 (1967); G. Mounin, «Linguistique, structuralisme et marxisme», *La Nouvelle Critique* 7 (1967); L. Sève, «Marxisme et sciences de l'homme», *La Nouvelle Critique* 2 (1967).

se agota inmediatamente. El número 8 de la revista provoca sin embargo una grave crisis, y Robert Linhart bloquea su aparición, puesto que ya no se reconocía en una revista que debía colocar el combate político en cabeza y que elabora un número consagrado íntegramente a los poderes de la literatura, con artículos sobre Aragon, Borges, Gombrowicz. Robert Linhart acusa a Jacques-Alain Miller: «¡Todo lo que buscas es una carrera académica, una posición burguesa de autoridad!»[32]. El año 1966 es en este medio ulmiano el de una doble ruptura: la del grupo dirigido por Jacques-Alain Miller para fundar en Ulm un círculo de epistemología que va a editar *Les Cahiers pour l'analyse*; y la que va a afectar a la unión de estudiantes comunistas en noviembre de 1966, en el momento en que el sector «prochino» es disuelto y debe fundar su propia organización, la unión de juventudes comunistas marxistas-leninistas (UJCML). A partir del número 9-10 de los *Cahiers marxistes-léninistes*, el director de la publicación es Dominique Lecourt, y la referencia a Louis Althusser es cada vez más marcada; el número 11 está dedicado a él, especialmente con la publicación de extractos de *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*.

A partir del número 14, los *Cahiers marxistes-léninistes* se convierten en el órgano teórico y político de las JC(ML) y este número está consagrado a la gran revolución cultural proletaria china. Esta vez se consuma la ruptura con un PCF calificado de revisionista, conforme a la línea china. Pero Althusser, que permanece en el PCF, da su bendición a sus alumnos al publicar en este número un artículo sobre la revolución cultural, aunque sin firmarlo. Por paradójico que pueda parecer, teniendo en cuenta el alejamiento de las posiciones respectivas de exaltación de la China maoísta por un lado y de las posiciones estructuralistas del otro, esta simbiosis va a fascinar por partida doble, política y teóricamente, a toda una generación de estudiantes.

El director de los *Cahiers marxistes-léninistes*, Dominique Lecourt, simboliza perfectamente en esta época este doble compromiso reconciliado. Entra en la ENS en 1965 como helenista, y se convierte a la filosofía. Militante a comienzos de los años sesenta contra la guerra de Argelia en el marco de la UNEF, se ve seducido por las posiciones de Althusser a través de esta acción militante. Será en 1966 uno de los cinco fundadores de la UJCML: «Había en los temas de la revolución cultural ecos de algunas tesis de Althusser»[33]. Las preocupaciones teóricas son para Dominique Lecourt un vector esencial de su lucha

---

[32] R. Linhart, citado por H. HAMON y P. ROTMAN, *Génération I*, Le Seuil, 1987, p. 313.
[33] Dominique Lecourt, entrevista con el autor.

política; desde 1967 sigue con asiduidad el seminario de Georges Canguilhem, que «ha desempeñado un papel absolutamente decisivo en mi formación»[34]. Estando Lacan en Ulm, no deja de ir a ese espectáculo, aunque esos militantes maoístas estaban «algo atónitos por la atmósfera poco conciliable con nuestros ideales proletarios»[35].

El objetivo de estos jóvenes normalistas era encontrar en la interpretación de Marx el mismo rigor científico imparable que había logrado Lévi-Strauss con el pensamiento salvaje. Pero había que sostener los dos extremos de la cuerda: el combate teórico y el combate político. Eso fue lo que algunos althusserianos, entre ellos Dominique Lecourt y Robert Linhart no soportaron en el número ocho de los *Cahiers marxistes-léninistes*, preparado por Jacques-Alain Miller, François Régnault y Jean-Claude Milner: «Nos pareció de un esoterismo total, y hubo una escisión tras unas reuniones asombrosas que podían durar hasta las tres de la mañana. Discutimos la ruptura epistemológica y el Significante. Recuerdo especialmente la gran reunión de ruptura donde Robert Linhart discutió con Jean-Claude Milner sobre el Significante y lo insignificante del Significante durante horas para saber en qué era materialista. Eso tenía una cierta dignidad»[36].

De esta ruptura emana la revista de la nueva generación althusseriana, *Les Cahiers pour l'Analyse*, que se puede calificar de revista althussero-lacaniana. Se sitúa en la perspectiva de un estructuralismo de combate como filosofía englobante, y apela a la vez a Althusser, Lacan, Foucault y Lévi-Strauss. Encontramos allí a los hijos de Althusser y Lacan, puesto que todos los miembros del consejo de redacción, compuesto por Alain Grosrichard, Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, François Régnault, son miembros de la organización de psicoanálisis lacaniano, la École freudienne de Paris.

De 1966 a 1969, *Les Cahiers pour l'Analyse* van a realizar un trabajo epistemológico y a preguntarse así sobre la cientificidad del psicoanálisis, de la lingüística y de la lógica con el fin de construir *la* ciencia en singular, concebida como teoría del discurso, como filosofía del concepto. En exergo de los números de la revista, una cita de Georges Canguilhem abre la reflexión colectiva: «Trabajar un concepto es hacer variar su extensión y comprensión, generalizarlo por la incorporación de rasgos excepcionales, exportarlos fuera de su región de origen, tomarlo como modelo o al contrario, buscarle un modelo, en resumen, conferirle progresivamente transformaciones reguladas por la función de una forma»[37].

---

34 *Ibid.*
35 *Ibid.*
36 *Ibid.*
37 *Les Cahiers pour l'analyse*, reed. Société du Graphe, 1-2, Le Seuil, 1969.

Con *Les Cahiers pour l'analyse*, en ese lugar sagrado de la ENS de la calle Ulm, estamos ante la emanación más sintomática de la efervescencia estructuralista de estos años sesenta, en sus ambiciones más desmesuradas, en sus experiencias cientificistas más radicales, en su aspecto más elitista de una dialéctica vanguardia/masas que pretende hablar en nombre del proletariado mundial, y verse legitimado a este respecto en las prácticas teóricas más terroristas y aterrorizantes.

¿Se trata de una caricatura, de una parodia ubuesca, o por el contrario de una empresa seria que sustituye al primer estructuralismo? Ambas cosas, sin duda, y es esta mezcla explosiva la que va a servir de alimento intelectual a toda una generación de filósofos.

30

ULM O SAINT-CLOUD: ¿ALTHU O TOUKI?

El desafío de las ciencias humanas es relevado en los años sesenta por los filósofos que va a reapropiarse del programa estructuralista y conservar así una posición predominante en el campo intelectual, evitando la marginación que experimentan las humanidades clásicas. El estructuralismo va a encontrar entonces relevos esenciales para su difusión en la École normale supérieure, cima de la legitimidad erudita, que permite soslayar y superar a las instituciones universitarias clásicas (incluso aunque la ENS pierde velocidad frente a la ENA en la dura competencia que se establece para la reproducción de los cuadros de la nación).

Los normalistas integran una estructura de formación binaria según se orienten hacia Ulm o hacia Saint-Cloud. Por un lado, en Saint-Cloud, siguen los cursos de Jean-Toussaint Desanti, que anima a sus estudiantes a convertirse a las nuevas disciplinas de las ciencias humanas. Les aconseja formarse en su especialidad científica y eventualmente abandonar la filosofía. Por el contrario, Louis Althusser construye una teoría que reserva a la filosofía en lugar principal, e incita a sus estudiantes a probar la validez de las distintas ciencias sociales respecto a los criterios de una filosofía del concepto. Althusser y Desanti tienen por lo tanto en común una estrategia de inclusión del paradigma estructuralista, pero con formas diferentes, puesto que con Althusser se habla en nombre de la filosofía, mientras que con Desanti se recurre más bien a una reconversión.

Saint-Cloud

Jean-Toussaint Desanti se sitúa en la filiación fenomenológica. Heredero de Merleau-Ponty, que le hizo leer a Husserl ya en 1938, se

compromete con el PCF en la posguerra: «Es la experiencia de las luchas políticas la que me lleva a Marx y sus sucesores»[1]. Antiguo estudiante de Ulm, Desanti, que vuelve a la ENS en 1935, también conoció a Jean Cavaillès; encuentro decisivo, puesto que Desanti se propondrá como objeto filosófico privilegiado las matemáticas, y se dedicará esencialmente a una obra epistemológica. De ello surge la idea de que la filosofía no es un discurso autónomo fundador, sino un discurso secundario: «Si se quiere hacer filosofía seriamente, hay que instalarse en el corazón de las positividades; este término es de Desanti»[2].

Había en estos años sesenta una situación de conflicto latente, de competencia, entre los dos filósofos, uno de los cuales, Althusser, estaba cada vez más comprometido en el marxismo-leninismo, y el otro, Desanti, se liberaba, rompiendo con el PCF en 1958. Sin embargo, este último había ayudado a los que preparaban la agregación en Ulm, entre ellos Althusser, a aprobar el concurso; e incluso había hecho sacarse el carnet del PCF a Althusser, una vez que hubo aprobado la agregación: «Fui yo quien le hice afiliarse al Partido... por desgracia»[3]. Se lamenta de haberlo llevado hacia lo que considera desde fines de los años cincuenta como un callejón sin salida. Ve el trabajo de Althusser como una auténtica obra filosófica de pluralización del marxismo, pero que no tuvo más que «una función de retraso, puesto que esta empresa elaboradísima de mantenimiento del marxismo-leninismo está poco adaptada a los problemas de nuestro tiempo. ¿Quién es leninista hoy, excepto los albaneses?»[4].

Desanti conjuga el estructuralismo y la fenomenología en su búsqueda de idealidades matemáticas. Éstas no son sin embargo el resultado de una evasión del mundo, del campo de la experiencia: «Son el modo de exigencia que lleva a captar la productividad de esta clase de objetos, los objetos ideales»[5]. Se enraízan en un campo originariamente simbolizable, sin depender entonces directamente de la esfera de la inteligibilidad ni de la del mundo sensible, sino de un punto entre ellas. Desanti se apoya en su búsqueda de objetos matemáticos en la aportación que constituye, desde mediados del siglo XIX, la puesta en evidencia de estructuras, y luego, a comienzos del siglo XX, las aportaciones del grupo Bourbaki que permitían construir objetos problemáticos definidos simbólicamente: «Es una estructura pobre, pero a partir de la cual se pueden obtener teoremas muy potentes que per-

---

1 J.-T. DESANTI, *Un destin philosophique*, Grasset, 1982, p. 129.
2 Sylvain Auroux, entrevista con el autor.
3 Jean-Toussaint Desanti, entrevista con el autor.
4 *Ibid.*
5 J.-T. DESANTI, *Autrement*, núm. 102, noviembre de 1988, p. 116.

miten dominar cadenas de propiedades en campos de objetos en un principio diferenciados»[6].

A este respecto, Desanti está animado por el deseo de captar la estructura, la forma, la unidad. Su proyecto teórico de establecer las conexiones significantes con los principios de cierre y las reglas de paso entronca con el proyecto estructuralista. Sin embargo, no renuncia a los actos que dan sentido, y a esa búsqueda eidética de una región donde el sentido esté preconstituido, y por lo tanto se pueda activar. En esto sigue siendo fundamentalmente fenomenólogo: «La exigencia de tener que relacionar las conductas con la determinación de una estructura subyacente replantea la cuestión del sujeto. El sujeto no está abolido porque si no significa nada no hay estructura. Allí donde no hay nada vivido no hay estructura. La estructura es la estructura de esto, de lo que se hace, que es hecho, que se quiere hacer y hay que comprender esta relación. Es el problema que se plantea hoy»[7]. Sylvain Auroux, epistemólogo de las ciencias del lenguaje y discípulo de Desanti, desarrolló un itinerario muy revelador de la relación que actúa en su maestro entre filosofía y ciencia. Al empezar la *khâgne* en 1967, Sylvain Auroux recibe las enseñanzas de Desanti, que lo inicia en el estructuralismo: «El estructuralismo era la anticultura, y nosotros nos sumergimos en ella»[8]. Entra en la ENS de Saint-Cloud, pasa la agregación y luego hace un doctorado en filosofía, enseña en el liceo una temporada, y luego entra en el CNRS en ciencias del lenguaje. Lleva a cabo entonces el consejo de Desanti de instalarse en el interior de una positividad, en este caso la lingüística, y se convierte en director de investigación del CNRS, entre lingüistas: «La gente como yo siempre vio a Althusser como un fabricante de ideología. [...] Cometió el disparate de dar una versión platónica del marxismo»[9].

Al contrario de la construcción de una epistemología en posición de exterioridad crítica respecto a las ciencias, Desanti incitaba por lo tanto a realizar un trabajo de epistemología de las ciencias en el interior de éstas, lo que va a llevar a cabo Sylvain Auroux: «Como decía Desanti en esa época, ser filósofo de las matemáticas es situarse en el campo de las matemáticas»[10]. La conversión de Sylvain Auroux a una positividad particular, la de la lingüística, no significa sin embargo que la filosofía esté desterrada entre los normalistas de Saint-Cloud, tanto más cuanto que Martial Guéroult los inicia en una estrictísima historia de los textos filosóficos.

---

6 Jean-Toussaint Desanti, entrevista con el autor.
7 *Ibid.*
8 Sylvain Auroux, entrevista con el autor.
9 *Ibid.*
10 *Ibid.*

Ulm

En Ulm, la figura tutelar de la nueva generación es Louis Althusser. Agregado de filosofía en 1948, asume las responsabilidades de director de estudios secretario de la École, llamado «caimán» de filosofía de la ENS. Más que Desanti, Althusser considera que la filosofía tiene un papel que desempeñar con respecto a las ciencias sociales modernas, en tanto que teoría de las prácticas teóricas, capaz de sopesar la validez científica de las positividades para probar su verdad. Así, para Althusser la filosofía no debe renunciar a su papel tradicional de disciplina reina, aunque deba renovar su discurso, abrirse a nuevas cuestiones.

El papel principal que van a desempeñar Althusser y los althusserianos en la proyección estructuralista de los años sesenta tiene que ver con esta capacidad de relevar el desafío de las ciencias humanas que se presentan a sí mismas como rigurosas, y que permiten así adornarse con la modernidad, pero canalizándolas en el molde tradicional de un discurso filosófico englobante, portador de verdad.

Ulm se convierte entonces en el epicentro de la ideología estructuralista, síntoma franco-francés del peso de las humanidades en el *cursus* de formación universitaria. Ulm, desde este punto de vista, es el lugar ideal para superar a la vieja Sorbona. Expresión de la excelencia, la École va a encarnar la doble ventaja de su tradicional legitimidad erudita y del modernismo más puntero: «Recuerdo muy bien que había mucho cansancio ante la filosofía, mezcla de humanismo y espiritualismo»[11], cuenta el antiguo alumno de Ulm Jacques Bouveresse. La aparición de lo que en la época se calificaba de «buenas» ciencias humanas fue vivido por lo tanto como una bocanada de oxígeno, una auténtica liberación intelectual. El remedio no va a consistir sin embargo en apropiarse de todas las ciencias humanas: las «buenas» eran tres, el psicoanálisis, la antropología y la lingüística, trío constitutivo del paradigma estructuralista; y se tenía un soberano desprecio a las ciencias humanas consideradas como tradicionales, ciencias empíricas de simple clasificación: la psicología y la sociología.

Los filósofos intentaron por lo tanto una OPA sobre estas tres ciencias innovadoras: «Esto fue aceptado por los científicos implicados, como sucede muchas veces, porque la filosofía dispone, incluso en su peor momento, de la ventaja que es poder conseguir un público más amplio que el que pueden esperar científicos habituados a un público muy restringido»[12]. La filosofía tenía entonces, si renovaba

[11] Jacques Bouveresse, entrevista con el autor.
[12] *Ibid.*

sus problemáticas, la posibilidad de socializar las ciencias sociales que tenían la ventaja de ser portadoras de un discurso legible, riguroso, formalizable. La operación tuvo tal éxito que los filósofos se guardaron mucho de llevar su empresa en nombre de la filosofía, que en esos momentos se complacían en considerar muerta, acabada; fue sustituida por el término teoría, como la colección del mismo nombre lanzada en Maspero, y cuyo director era justamente Louis Althusser.

No se trataba, sin embargo, de convertirse en antropólogo, lingüista o psicoanalista, sino de servirse del rigor de estas disciplinas para desmontar a la vez el cientificismo en nombre de una teoría superior a estas prácticas teóricas, obra tanto de subversión interna como de apropiación en beneficio de los filósofos. Una operación así necesita ir disfrazada y esto se pagó muy caro según Jacques Bouveresse: «Es un periodo en el que se tiene la impresión de un juego sin ninguna regla. Podías decir cualquier cosa, sin una regla argumental a partir del momento en que se aceptan un determinado número de presupuestos dogmáticos»[13].

¡Marx en Ulm!

La primera innovación del «caimán» de Ulm fue integrar en ese sanctasanctórum de la reproducción de las elites que es la École normale supérieure a Marx entre los autores estudiados. Mientras publica en 1960 los *Manifestes philosophiques de Feuerbach*[14], inicia un seminario sobre el «joven Marx» en 1961-1962 a petición de sus alumnos: «El libro sobre Montesquieu es de 1959, sus primeros textos acerca de la sobredeterminación, sobre el joven Marx, son de 1960. Le pedimos que organizase un seminario sobre el joven Marx en la École»[15].

En el seminario están entre el auditorio de Althusser Pierre Macherey, Roger Establet, Michel Pêcheux, François Régnault, Étienne Balibar, Christian Baudelot, Régis Debray, Yves Duroux, Jacques Rancière. Leer los textos de Marx como se lee a Aristóteles o Platón fue para los normalistas un acontecimiento sorprendente en esa época, aunque el método literal de explicación del texto se mantenía dentro de cánones bien conocidos. Si bien existía esta «turbadora originalidad»[16] que entusiasmaba a los discípulos de Althusser, el deseo político de derrotar a Garaudy estaba también en el centro de las preocupaciones

---

13 *Ibid.*

14 L. Althusser, *Manifestes philosophiques de Feuerbach*, PUF, 1960.

15 Pierre Macherey, entrevista con el autor.

16 *Ibid.*

de estos jóvenes normalistas en trance de romper con la dirección del PCF. Esta dimensión política es esencial para esta generación militante contra la guerra de Argelia. El sentimiento de comunión estaba además acentuado por el marco de intensa sociabilidad que representaba el internado en la École: «Era una comunidad militante. Cuando Althusser publica sus primeros artículos sobre el joven Marx, se dijo: Aquí tenemos a un marxista presentable, riguroso»[17]. Acentuando aún más la intensidad de la vida social en el interior de la École, se organizaba todo un trabajo teórico común en el marco de la preparación de la oposición; así, «decidimos que nos ayudaríamos mutuamente para aprobar la agregación»[18].

Althusser consagra el curso 1962-1963 a los orígenes del pensamiento estructuralista. En esta ocasión, habla de Lévi-Strauss, de Montesquieu, de Foucault. Jacques-Alain Miller trata de la arqueología del saber en Descartes; Pierre Macherey, de los orígenes del lenguaje. Participan también en este seminario Jacques Rancière, Étienne Balibar, Jean-Claude Milner, Michel Tort[19].

En 1964 Althusser orienta su seminario con sus discípulos hacia la lectura colectiva de *El Capital* de Marx: «Todo eso se hizo sin pensar que hubiese una posible publicación. Era una actividad libre y desinteresada»[20]. Ahora bien, este trabajo, que debía quedar confinado a un reducido cenáculo confidencial, va a conocer un éxito notable cuando en 1965 aparece en Maspero la obra colectiva *Para leer El Capital*, al mismo tiempo que una recopilación de artículos de Althusser, *La revolución teórica de Marx (Pour Marx)*: «Nos encontramos en una situación increíble, famosos de la noche al día sin haberlo buscado. [...] Era la época en que los correctores de la agregación encontraban nuestros nombres citados como grandes filósofos contemporáneos. Tuvimos inmediatamente una notoriedad que se nos vino encina en 1968, y le aseguro que la pagamos muy cara»[21].

Este trabajo y su publicación entran, evidentemente, en una lógica extrauniversitaria como postura política importante en el marco de las confrontaciones internas en el PCF, donde las posiciones althusserianas son objeto de vivas críticas de Garaudy desde 1963. Ulm se convierte entonces en el doble instrumento de protesta del aparato universitario tradicional y del aparato del PCF. También aquí, como para los lingüistas enfrentados a la historia clásica de la literatura, el

---

[17] Roger Establet, entrevista con el autor.

[18] *Ibid.*

[19] Informaciones tomadas de É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 2, cit., p. 386.

[20] Pierre Macherey, entrevista con el autor.

[21] *Ibid.*

estructuralismo es utilizado como modelo de contestación frente a las autoridades dirigentes, cuya imprecisión se denuncia en nombre del rigor, de la cientificidad. También en Ulm, en este crisol del concepto estructuralista, se practica la simbiosis entre distintos continentes del saber. Michel Pêcheux había adquirido una sólida formación lingüística, muchos seguían los cursos de Georges Canguilhem y se preocupaban entonces por la epistemología. La obra de Lévi-Strauss era conocida por todos: «Me interesé por Lévi-Strauss un poco como reacción contra la norma impuesta por el diploma de moral y sociología. Tenía un aspecto de contracultura»[22]. Althusser añadía a este paradigma estructuralista un Marx revisado, haciendo un retorno a... Marx, al estilo de los «retornos» a Saussure y a Freud. Tenía el sentimiento exultante de poder realizar por fin una síntesis filosófica capaz de explicar las distintas formas de la racionalidad contemporánea, más allá de las simples ciencias sociales.

De forma confusa, Althusser retomaba las orientaciones estructuralistas, aunque adoptando una distancia crítica, en nombre del marxismo. Existía una tensión interna de entrada en los conceptos establecidos que permite comprender por qué Althusser hablará más delante de «coqueteo» con el estructuralismo que fue demasiado lejos. En ese momento se trataba de utilizar su fuerza propulsora, el aspecto cientificista de una positividad lingüística que se consideraba capaz de interpretar todos los campos del saber en una semiología global, a partir de un modelo fonológico simple. Pero Althusser y los althusserianos, en una filiación nietzscheana pasada por Canguilhem, eran al mismo tiempo críticos frente a los que se consideraban capaces de edificar semejante metalenguaje. Volvemos a encontrar esta ambivalencia de una captación que permite cabalgar la ola estructuralista a partir de temas que unen, aunque deconstruyéndolos desde el interior: «Las oposiciones excesivamente masivas de la clase sujeto/estructura, noción de proceso sin sujeto, adquirieron importancia porque sirvieron para tapar esa ambigüedad conceptual en la que nos movíamos»[23].

Los althusserianos, sin embargo, se inclinan, en estos primeros años de su trabajo de elaboración teórica, del lado del cientificismo. El cambio de orientación política que deseaban por parte de la dirección del PCF tenía que pasar por la ciencia: «Había que poner la ciencia en el puesto de mando, como se decía en la época»[24]. El clima cientifista ambiente acentuaba más este entusiasmo. Fue vivido como

---

[22] Jacques Rancière, entrevista con el autor.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*

una emancipación por parte de una generación que creyó poder llevar a cabo la síntesis entre la racionalidad moderna y la problemática filosófica. Jacques Rancière, normalista en 1960, se vio seducido por «la dinámica intelectual que se creó alrededor de Althusser»[25], mientras que hasta entonces la cultura filosófica se acantonaba en Husserl y Heidegger. Cuando llega a la ENS, «la generación que hacía la agregación era toda la vieja guardia heideggeriana»[26]: fue el último año de Jean Beaufret, discípulo de Heidegger. Con la nueva guardia althusseriana, se produce la apertura a los nuevos campos del saber, la ampliación de la cultura filosófica a nuevos objetos, y la realización de una ruptura radical con todo lo que tiene que ver con la psicología clásica: «Para mi generación, se trataba de una especie de liberación respecto a la cultura universitaria»[27].

Si los lingüistas estructuralistas se enfrentan al hombre y a la obra, si los antropólogos y los psicoanalistas rodean los modelos conscientes, los filósofos althusserianos van a atacar el humanismo, al que se entierra con alegría y delectación como un oropel de los tiempos caducos de la burguesía triunfante. El hombre es objeto de una interdicción, debe rendir sus armas y su alma para dejar sitio a las distintas lógicas de condicionamiento de las que no es más que uno de sus insignificantes pliegues. En este sentido, la empresa althusseriana se une totalmente, en su discusión de la validez y de la existencia misma del sujeto, con el conjunto del movimiento estructuralista.

El refuerzo de Lacan

Un aliado de peso contra el humanismo, contra el psicologismo, hace su entrada en el recinto de la ENS, en Ulm, gracias a Althusser, que lo invita a instalarse allí en 1963: es Jacques Lacan. También está en guerra dentro de otra institución, psicoanalítica en este caso. Una vez proscrito, también es excluido del aparato. Lacan va a constituir con Althusser un equipo tan curioso como fascinante para una generación que va a convertirse en parte en althussero-lacaniana. Jacques-Alain Miller, dirigente en la École de la causa freudiana, declara que leyó a Lacan por indicación de Althusser[28], con ocasión de su seminario dedicado en 1963-1964 a los fundamentos del psicoanálisis, pero esencialmente consagrado a Lacan. Como hemos visto, muchos

[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*
[27] Jacques Rancière, entrevista con el autor.
[28] J.-A. Miller, en E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 2, *cit.*, p. 387.

althusserianos van a pasar de Marx a Freud, de Althusser a Lacan; *Les Cahiers pour l'analyse* constituyen en lo esencial la expresión de este lacanismo ulmiano, salido del althusserismo. Los althusserianos van a encontrarse divididos entre los que, en una estricta filiación respecto a su maestro, permanecieron en el campo de la filosofía como Étienne Balibar, Pierre Macherey y Jacques Rancière, y los que se van a convertir al psicoanálisis, eligiendo el ejercicio de la práctica, de una positividad particular.

La filosofía habría perdido una vez más buena parte de sus fuerzas vivas, que desertaron en beneficio de una nueva ciencia humana conquistadora. Toda una corriente althussero-lacaniana va a situarse en una posición llamada antirrevisionista: a la vez contra la revisión del marxismo por los soviéticos y la dirección del PCF, y contra la revisión del freudismo por parte de los herederos oficiales del IPA. La simbiosis entre ambas corrientes es a la vez teórica y estratégica, y supone que se apoya en un dogma sólido, en textos sacralizados. En este medio de los años sesenta, las multitudes chinas blandiendo el libro rojo en la plaza de Tianamen van a representar para ellos la esperanza del fin del viejo mundo. La figura del maestro pronto va a revestir el rostro de Mao Zedong, el timonel de la nueva China, saludando el nacimiento del nuevo mundo.

El pensamiento-Mao, el pensamiento-Lacan, todos unidos contra el pensamiento-Yo. El cóctel Molotov estaba preparado para acoger la radicalización de la juventud francesa a fines de los años sesenta.

31

LA EXPLOSIÓN ALTHUSSERIANA

Ni Dios, ni César, ni tribuno... Althusser no deja de aparecer para muchos como un salvador supremo del marxismo. Intenta llevar a buen término una empresa difícil, una auténtica apuesta imposible que pretende colocar el marxismo en el centro de la racionalidad contemporánea al precio de separarlo de la praxis, de la dialéctica hegeliana, para superar la vulgata estalinista en uso, basada en un economicismo mecánico.

Para realizar este desplazamiento, Althusser se apoya en el estructuralismo y presenta al marxismo como el único capaz de realizar la síntesis global del saber e instalarse en el centro del paradigma estructural. El precio a pagar implica por lo tanto participar en la separación de lo vivido, de lo psicológico, de los modelos conscientes, así como de la dialéctica de la alienación. Esta separación del referente toma la forma de un «corte epistemológico» sobre el modelo de la ruptura de Bachelard. Hace una división entre lo ideológico por una parte y la ciencia por la otra, encarnada por el materialismo histórico. Todas las ciencias deben por lo tanto ser interrogadas a partir de lo que funda la racionalidad científica, la filosofía del materialismo dialéctico, para ser liberadas de su ganga ideológica. Sobre el modelo de lo arbitrario del signo respecto al referente, la ciencia debe «satisfacer sus exigencias puramente internas»[1], y el criterio de verdad no pasa entonces por una posible falsabilidad de las proposiciones.

Esta separación del marxismo de su propio destino histórico en estos inicios de los años sesenta era un medio de salvarlo de su descomposición rápida, instalándolo en el corazón de la ciencia. Responde

[1] V. Descombes, *Le Même et l'autre*, cit., p. 147.

a la necesidad de salir de un marxismo oficial postestalinista portador de una herencia funesta, encerrado en el dogma. Althusser permite pluralizar el marxismo, cruzar su aventura con la de las ciencias sociales en pleno auge, y llevarse la apuesta, ofreciéndose como el discurso de los discursos, la teoría de las prácticas teóricas. Resucitar un marxismo científico liberado de las escorias de los regímenes que lo invocaban, éste es el desafío apasionante que presenta Louis Althusser a una generación militante, empapada de luchas anticolonialistas.

De Jesús a Marx

Nacido el 16 de octubre de 1918 en Birmandreis en Argelia, Louis Althusser es normalista en 1939. Prisionero en Alemania de 1940 a 1945 en el stalag XA de Schleswig Holstein, se cartea con René Michaud, que lo inicia en el marxismo, y no retoma la preparación de la agregación hasta la Liberación, a los veintisiete años. La aprueba en 1948, fecha en la que entra en el PCF y permanece en la École normale supérieure de la calle Ulm, donde se convierte en «caimán», preparador de la oposición de los normalistas. Deposita entonces un proyecto de tesis de Estado con Jean Hyppolite y Jankélévitch sobre «La política y la filosofía en el siglo XVIII francés».

En sus orígenes, por lo tanto, Althusser es un católico practicante, miembro de Acción Católica y confirmado en sus convicciones religiosas por su maestro de *khâgne* en Lyon entre 1937 y 1939, Jean Guitton. Para este último, Althusser, que vuelve de la guerra metamorfoseado, ateo y comunista, sigue siendo fundamentalmente fiel a su deseo de absoluto religioso, que de hecho habría desplazado hacia el marxismo. La amistosa complicidad de ambos hombres nunca se vio desmentida, a pesar del alejamiento de sus respectivas posiciones y la contestación que podía sufrir un Jean Guitton en la Sorbona, donde ocupaba la cátedra de historia de la filosofía: «Usted me enseñó a entrar en relación con un concepto, con dos, a combinarlos, oponerlos, unirlos, separarlos, darles la vuelta como una tortilla y a servirlos para que sean comestibles»[2]. De 1945 a 1948, se vio doblemente atraído por el PCF y por un pequeño grupo de católicos originarios de Lyon, fundado por Maurice Montuclard e instalado en París.

Esta fascinación por la religión, por la pureza mística, seguirá a Althusser hasta el fin, puesto que en vísperas del drama de 1980 pide a su amigo Jean Guitton que interceda en su favor para reunirse con

---

[2] Carta de L. ALTHUSSER a J. GUITTON, julio de 1972, en *Lire* 148 (enero 1988), p. 85.

el papa Juan Pablo II. Obtiene una entrevista con el cardenal Garrone, y Jean Guitton, reunido con el Santo Padre, supo que el encuentro había sido aceptado. Pero el asesinato de su esposa Hélène, poco después, hizo abortar el proyecto. Gran lector de Pascal, Althusser está atravesado entonces por la inquietud de una mística trágica, por el carácter insoluble de la contradicción. Aunque abandonó el camino cristiano, desplaza su búsqueda del absoluto a un marxismo purificado, filosofía cristalina, capaz de ir en contra de la fe religiosa, instrumento de superación de la metafísica, sustituyéndola por una ciencia total, exclusiva, rigurosa: «En su habitación vi las obras de Lenin junto a las de Teresa de Ávila, y me hice la pregunta que siempre me atormentó: la del cambio. ¿Cambió Althusser en su intimidad secreta y profunda?»[3].

La ontologización de la estructura en boga en estos años sesenta permite a Althusser desplazar el sistema de causalidad en uso en la vulgata marxista. Hasta el momento se trataba de limitar los esquemas de explicación a la concepción monocausal del reflejo. Todo debía derivar de lo económico, y las superestructuras se concebían entonces como simples traducciones del sustrato infraestructural. Romper con esta trayectoria puramente mecánica tenía la doble ventaja de complicar el sistema de causalidad sustituyendo la relación causal simple de efecto por una causalidad estructural en la que es la propia estructura la que designa el predominio. Pero el modelo de análisis althusseriano permite también, como dice Vincent Descombes, salvar el modelo económico soviético que sigue siendo considerado como algo conforme al modelo socialista, disociado de una realidad política e ideológica autónoma y discutible. Althusser podía así explicar una crítica del estalinismo que va más lejos de la simple protesta oficial contra el culto de la personalidad, pero al menor costo, puesto que su crítica preservaba, en nombre de la autonomía relativa de las instancias del modo de producción, la base socialista del sistema. Enseguida comprende entonces la utilidad que puede representar el estructuralismo para un marxismo a renovar y para seguir considerando a la Unión Soviética como un país socialista: «La doctrina estructuralista estuvo a punto de ser elaborada en la ENS bajo la égida de Althusser»[4], y estuvo especialmente representada por sus discípulos de *Cahiers pour l'analyse*. Cada una de las avanzadas estructuralistas se situaba hasta entonces en el interior de una esfera particular del saber: la antropología para Lévi-Strauss, el psicoanálisis para Lacan, la lingüística para Greimas...

[3] J. Guitton, *ibid.*, p. 89.
[4] Vincent Descombes, entrevista con el autor.

Con Althusser aparece la posibilidad de ampliar la ambición de una filosofía estructuralista que se ofrece a la vez como tal y como expresión del fin de la filosofía, posible superación de ésta en nombre de la teoría. La separación conceptualizada por Althusser entre ciencia e ideología permite por otra parte coincidir con la división en trance de generalizarse entre la tecnoestructura y los ejecutantes. Los althusserianos «confirman ampliamente la división entre la elite erudita y los de a pie, y la llevan a cabo en sus revistas, su movimiento maoísta, jerarquizados en estados mayores con sus enlaces, sus comités de base: organización calcada de la de la administración francesa»[5]. El proyecto se inscribe plenamente entonces en una perspectiva de unificación del campo de reflexión de las ciencias del hombre colocadas bajo la vigilante dirección de los filósofos: «Hubo una tentativa clara de construcción de una problemática unitaria de las ciencias sociales»[6].

Un objetivo estratégico

La intervención althusseriana se inscribe también en el interior de otra lógica, política esta vez, para discutir la validez de las posiciones oficiales mantenidas por la dirección del PCF. Como hemos visto, *La Nouvelle Critique* se convierte de marzo de 1965 a febrero de 1966 en el lugar de un gran debate entre intelectuales comunistas sobre las relaciones entre marxismo y humanismo. Es el momento del gran enfrentamiento entre las tesis de Roger Garaudy, partidario de un humanismo marxista, y las de Althusser, que defiende el antihumanismo teórico: «Esta controversia [...] nos parece que plantea en términos concisos las cuestiones esenciales del estatuto teórico del materialismo histórico»[7]. Es Jorge Semprún quien comienza la discusión de la posición althusseriana al disociar el pensamiento marxista, que es un pensamiento dialéctico, del pensamiento althusseriano, que funciona en términos de rupturas. Apoyándose en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, escrita por Marx en 1843, muestra que incluso el joven Marx nunca tuvo una concepción abstracta del hombre, sino que por el contrario lo define desde esta época como un ser plenamente social. Michel Plon insiste en el carácter indisociable del marxismo y del humanismo, aunque se adhiera a la posición althusseria-

---

5 *Idem.*

6 Étienne Balibar, entrevista con el autor.

7 «Ouverture d'un débat: marxisme et humanisme», *La Nouvelle Critique* 164 (marzo 1965), p. 1.

na cuando ésta critica el uso de la noción de alienación fuera del vago dominio de la ideología. Distingue cuidadosamente entre el humanismo abstracto y universalizante de la burguesía en ascenso y las posiciones marxistas, pero «el humanismo designa algo que, en su propio fondo, es esencial para el marxismo»[8]. Pierre Macherey, por su parte, defiende las posiciones althusserianas puras y duras, y opone al discurso de síntesis que esbozan algunos ideólogos de la dirección del partido una posición tajante de ruptura: «Entre la postura de Semprún y la de Althusser hay ruptura»[9]. Rechaza todo diálogo entre dos discursos que no dan el mismo significado a los conceptos utilizados. La apariencia de utilización de una misma terminología es engañosa, puesto que oculta concepciones opuestas. Así sucede con el término práctico, que se refiere en Semprún a un objeto real mientras que es objeto de teoría en Althusser. Michel Verret también toma partido con entusiasmo por Althusser: «Este humanismo, y Althusser lo subraya especialmente, no puede más que seguir el destino teórico de la alienación»[10].

La posición de Roger Garaudy, que alertaba desde 1963 contra el torpedeo del joven Marx por parte de Althusser, es entonces fuertemente cuestionada por numerosos intelectuales del partido. Pero la reunión de filósofos de Choisy, que tuvo lugar en enero de 1966 sin la presencia de Althusser, permite recomponer el equipo de los ideólogos de la dirección alrededor de Garaudy: Lucien Sève, Guy Besse, Gilbert Mury, Paul Boccara, Jean Texier expresan sus desacuerdos, desde registros diferentes, con las posiciones de Althusser. En esta ocasión, Garaudy ataca firmemente la concepción de ciencia transmitida por Althusser, calificada de «anticuada», «ingenua, escolar y mística», así como su «doctrinarismo descarnado»[11].

Al figurar así Althusser como marxista herético, aislado frente al aparato del partido, se comprende el interés estratégico que puede representar para él la unión de sus posiciones con las de la marea estructuralista que arrastra la adhesión entusiasta de los intelectuales de mediados de los años sesenta. Althusser presentaba la ventaja de defender un «marxismo cartesiano, constituido por ideas claras y netas»[12], que devolvía a los intelectuales su orgullo de ser comunistas. La vuelta a Marx, a los textos fundadores con una aproximación

---

[8] M. SIMON, *ibid.*, núm. 165 (abril 1965), p. 127.

[9] P. MACHEREY, «Marxisme et humanisme», *ibid.* 166 (mayo 1965), p. 132.

[10] M. VERRET, *ibid.* 168, (julio-agosto 1965), p. 96.

[11] R. GARAUDY, informe íntegro de la reunión de filósofos de Choisy en enero de 1966, pp. 125, 128, 148, citado por J. VERDÈS-LEROUX, *Le Réveil des somnambules*, Fayard, 1987, p. 296.

[12] D. LINDENBERG, *Le Marxisme introuvable*, reed. 10/18, 1979, p. 38.

puramente teórica, exegética, permitía salir de la culpabilización por ser comunista tras el descubrimiento de los crímenes estalinistas: «Los trabajos de Althusser representaron sin duda una bocanada de aire fresco»[13]. El contexto es favorable al éxito de las tesis althusserianas, puesto que el PCF intenta establecer una nueva relación con los intelectuales desde fines de los años cincuenta para salir poco a poco del estalinismo. Se abre a nuevas formas de expresión artística, a las vanguardias, rompiendo así con el realismo socialista, y a nuevas exigencias teóricas, abandonando el delirio lyssenkista del pasado. Maurice Thorez anuncia incluso en 1959 la creación del Centre d'étude et de recherche marxiste (CERM), cuyo director será Roger Garaudy. El PCF busca entonces compensar las pérdidas del año traumático de 1956 reanudando el diálogo interrumpido con los intelectuales. Althusser venía entonces muy bien, como la culminación de un proceso que comienza a principios de la década, y que asigna a los intelectuales un lugar preferente en la definición de la nueva política postestalinista. Pero sus tesis no son adoptadas por el Comité Central del PCF que se reúne en marzo de 1966 y que llega a la conclusión de que «el marxismo es el humanismo de nuestro tiempo»[14].

A partir de esta victoria de la línea Garaudy, los trabajos de Althusser son cuidadosamente expurgados por la dirección del partido que los hace desaparecer de la bibliografía de la escuela central de cuadros. Este fracaso iba a ser compensado por la influencia máxima del lugar en el que Althusser podía retomar la iniciativa teórica: la ENS de la calle Ulm. Desde allí podía oponer a la dirección del partido un discurso marxista fecundado por el estructuralismo y digno de acceder al rango de racionalidad moderna.

Teniendo como profesor de filosofía en 1965-1966 a un discípulo de Althusser, Michel Pêcheux, Roger-Pol Droit se entusiasma con Guy Lardreau, Christian Jambet y muchos otros por lo que entonces le parecía la encarnación de la filosofía del concepto: el althussero-lacanismo. Hoy, esta época de formación, la de sus borracheras filosóficas, le parece a Roger-Pol Droit una «época enredada: red en el sentido de marco conceptual de elucidación. Teníamos el sentimiento de que a condición de ocultar lo adecuado, se vería brotar lo que no se hubiera podido ver sin la red. La estructura tiene algo de esto: es del orden de lo que aparece en negativo de lo que no se ve, de la diversidad coloreada de lo real. Y al mismo tiempo, son redes en el sentido celular del término»[15].

---

[13] Entrevista 64, en J. Verdès-Leroux, *Le Réveil des somnambules*, cit., p. 297.

[14] Comité Central del PCF, 11-13 de marzo de 1966, *Cahiers du communisme*, mayo-junio de 1966, citado por J. Verdès-Leroux, *Le Réveil des somnambules*, cit., pp. 119-120.

[15] Roger-Pol Droit, entrevista con el autor.

Los althusserianos habían logrado la hazaña de poner de moda la epistemología. Era la época en la que se hacía epistemología de cualquier cosa, lo que permitía decir que ya no se hacía filosofía, sino ciencia. Esta situación era tanto más paradójica cuanto que la epistemología, por su discurso hermético y el alto grado de competencia exigido en distintos campos, está en general confinada a pequeños círculos: «Incluso vi una vez a Derrida, al que se le preguntaba si lo que hacía era ciencia, decir que no, pero que podría llegar a serlo»[16]. Es en esta perspectiva cientificista donde se inscribe el proyecto althusseriano. Respondía también a ese deseo de ruptura de una nueva generación que no quería cargar con el peso de los crímenes estalinistas, y tenía sed de absoluto, lo que permitió la paradójica conciliación de un voluntarismo político delirante, de un militantismo encarnizado, con la concepción de un proceso sin sujeto que alcanzaba el compromiso místico: «Como para todos los religiosos, el sujeto se arranca de sí mismo para ser el agente de un proceso. Yo fui alumno de los jesuitas. Es evidente, nos separábamos de nosotros mismos, dejando de ser sujetos ante el gran Sujeto que era el Proceso, y así salvábamos nuestras almas. Era perfectamente conciliable»[17]. Para toda una generación, Althusser va a convertirse en el polo de atracción de los que quieren salir de los academicismos, que encuentran en él un portaestandarte, un punto de sujeción: «Estudié en los años 1955-1960 y Althusser nos aportaba una especie de iluminación. Era extraordinariamente estimulante»[18].

El retorno a... Marx

En 1965 aparecen las dos obras que van a convertirse inmediatamente en la referencia principal del periodo: una recopilación de ar-tículos de Althusser, *La revolución teórica de Marx*, y un libro colectivo, *Para leer El Capital*, que reúne en torno a Althusser contribuciones de Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar y Roger Establet. Ambas obras aparecen en Éditions Maspero, y el éxito es inmediato y espectacular, puesto que de *La revolución teórica de Marx*, publicado en la colección «Théorie», se venderán 32.000 ejemplares. Podemos preguntarnos si la opción de Maspero (creada en 1959) por parte de Louis Althusser es deliberada o si es resultado de un rechazo previo de Éditions Sociales. Según Guy Besse, por una

---

[16] Jacques Bouveresse, entrevista con el autor.
[17] Dominique Lecourt, entrevista con el autor.
[18] Pierre Macherey, entrevista con el autor.

parte, Althusser no habría querido, con una publicación en Éditions Sociales, comprometer al conjunto del partido con sus posiciones, y por otra parte el deseo de eficacia llevaría a la opción de Maspero, cuya influencia permitía alcanzar un público mucho más amplio que el del PCF. Pero parece que tras esta actitud a la vez audaz y timorata hubo un bloqueo de la dirección del partido: «En 1979, Althusser me dijo que había publicado en Maspero tras haber soportado un rechazo»[19].

Los althusserianos realizan entonces un «retorno a...» el propio Marx, extraído de los comentarios, de las exégesis realizadas hasta entonces sobre su obra, y que actuaban de pantalla para un conocimiento directo de sus tesis. Es en el acto de leer a Marx donde se inscribe el primer desplazamiento de los althusserianos, que en este punto participan plenamente en el paradigma estructural al privilegiar la esfera del discurso y la lógica interna de un sistema cerrado sobre sí mismo. Sin duda el punto de vista de Althusser no deriva de la lingüística, sino que participa de esa autonomización de la esfera discursiva que debe ser abordada a partir de una nueva teoría del Leer, inaugurada por el propio Marx, ignorada por la vulgata y retomada por Althusser.

Esta nueva práctica de la lectura es denominada lectura sintomática, calificativo directamente tomado del psicoanálisis, y especialmente de Lacan. Volvemos a encontrar aquí el carácter más esencial de lo que no es visible y que se refiere a la carencia, a la ausencia. Althusser distingue dos modos de lectura de los clásicos de la economía política en Marx. En primer lugar, lee el discurso del otro, Ricardo, Smith, etc., en el interior de sus propias categorías de pensamiento, para captar las carencias y establecer en qué son diferentes, mostrando así lo que no fue captado por sus predecesores. El resultado de esta primera lectura hace posible «un trazado de las concordancias y discordancias»[20]. Tras esta primera aproximación, se perfila una lectura más esencial de Marx, más allá de las carencias, lagunas y silencios identificados; permite a Marx percibir lo que la economía política clásica no veía, aún viéndolo. Hace manifiestas positividades no cuestionadas por sus predecesores. Marx hace así aparecer respuestas allí donde no había pregunta, en un juego puramente intertextual donde ve lo no visto de lo visto de la economía política clásica: «No ver es entonces interno al ver, es una forma de ver, por lo tanto mantiene una relación necesaria con ver»[21]. De la misma manera que el

---

[19] J. Verdès-Leroux, *Le Réveil des somnambules*, cit., p. 295.

[20] L. Althusser, *Lire Le Capital* [1965], Petite Collection Maspero, 1971, p. 16 [ed. cast.: *Para leer «El Capital»* México, siglo XXI, 1969].

[21] *Ibid.*, p. 20.

individuo expresa un cierto número de síntomas de su neurosis sin poder remitir lo que puede observar de su propio comportamiento a lo que lo provoca, la economía política no puede ver y compaginar lo que hace.

Este modo de lectura combina una doble ventaja: por una parte, la de inscribirse en el interior de una exigencia de rigor lingüístico, buscando la clave de la problemática en el interior del texto, en su economía interna; y por otra parte, la de ofrecer un método que, al estilo del análisis freudiano, considera que la realidad más esencial es la más escondida, no situándose en la ausencia del discurso ni en lo explícito de éste, sino en el intervalo de su latencia, necesitando por lo tanto una escucha o lectura particular para revelarse a sí mismo. Si la inadvertencia concierne al ver, la advertencia depende de las condiciones estructurales, de las condiciones de existencia del decir, del campo de posibilidades del decir y el no decir. Este desplazamiento toma cosas tanto de Foucault como de Lacan: «Althusser no hace más que plagiar los conceptos de Foucault y Lacan»[22]. Esta dialectización del espacio de lo visible y lo invisible se modela sobre el trabajo de Foucault en su *Historia de la locura*, invocada como ejemplar en el inicio de *Para leer El Capital* no sólo a propósito de la relación de interioridad de la sombra, de las tinieblas y la luz, sino también a propósito de la atención a las condiciones, aparentemente heterogéneas, que constituyen las positividades de saber como unidades: «Términos que beben de notabilísimos pasajes del prefacio de M. Foucault a su *Historia de la locura*»[23].

El corte epistemológico

Althusser utiliza también la noción de ruptura epistemológica que toma de Bachelard radicalizándola con el término de corte para acentuar su aspecto tajante. Toma entonces su modelo de análisis de la epistemología científica para utilizarlo en su lectura de la obra de Marx. Bachelard aplicaba especialmente esta noción de ruptura al campo de la física, y más concretamente a la mecánica cuántica, para expresar la separación entre conocimiento científico y conocimiento sensible.

Althusser amplía esta noción de ruptura al valor de concepto general, aplicable a toda historia de las ciencias, señalando la necesidad de discernir las discontinuidades a partir de las cuales se edifica este o aquel edificio científico. En este deseo de presentar a Marx como por-

[22] Daniel Becquemont, entrevista con el autor.
[23] L. Althusser, *Lire Le Capital*, cit., t. 1, p. 26.

tador de una ciencia nueva, Althusser percibe un corte radical entre un joven Marx atrapado en el idealismo hegeliano y un Marx científico de la madurez. Ahora bien, «Bachelard nunca había hablado de corte entre una ciencia y un edificio filosófico anterior»[24]. Según Althusser, Marx accede al nivel científico cuando consigue efectuar un corte con la herencia filosófica e ideológica de la que estaba impregnado. Althusser establece incluso las fases de gestación de este proceso, y data con exactitud el momento de esta cesura que le permite acceder al campo científico: 1845. Todo lo que precede a esta fecha pertenece a las obras de juventud, a un Marx antes de Marx.

El joven Marx está marcado por la temática feuerbachiana de la alienación, del hombre genérico. Es la época de un Marx humanista, racionalista, liberal, más cercano a Kant y Fichte que a Hegel: «Las obras del primer momento suponen una problemática de tipo kantiano-fichteano»[25]. Su problemática está centrada entonces alrededor de la figura de un hombre consagrado a la libertad, que debe restaurar su esencia perdida en la trama de una historia que lo ha alienado. La contradicción a superar se sitúa por lo tanto en la alienación de la razón, encarnada por un Estado que permanece sordo a la reivindicación de Libertad. A su pesar, el hombre realiza su esencia mediante los productos alienados de su trabajo, y debe culminar su realización recuperando esta esencia alienada para volverse transparente a sí mismo, hombre total, realizado por fin al final de la Historia. Esta inversión procede directamente de la obra de Feuerbach: «El fondo de la problemática filosófica es feuerbachiana»[26].

Según Althusser, es en 1845 cuando Marx rompe con esta concepción que basa la historia y la política en una esencia del hombre, para sustituirla por una teoría científica de la historia, articulada sobre conceptos de elucidación completamente nuevos, como los de formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción... Expulsa entonces las categorías filosóficas de sujeto, esencia, alienación, y realiza una crítica radical del humanismo, asignado al estatuto mixtificador de la ideología de la clase dominante. Este Marx, el de maduración, abarca el periodo 1845-1857, y permite la gran obra científica de la madurez, *El Capital*, verdadera ciencia de los modos de producción, por lo tanto de la historia humana.

Esta cesura fundamental percibida en el interior de la obra de Marx fue posible por el desplazamiento del marxismo del terreno de la pra-

---

[24] Dominique Lecourt, entrevista con el autor.

[25] L. ALTHUSSER, *Pour Marx* [1965], Maspero, 1969, p. 27 [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1972].

[26] *Ibid.*, p. 39.

xis al de la epistemología. Gracias a *El Capital*, que ocupa un lugar como contribución científica igual a los *Principia* de Newton, Marx habría roto definitivamente con lo ideológico: «Sabemos que no existe ciencia pura más que a condición de purificarla sin cesar. [...] Esta purificación, esta liberación sólo se adquieren al precio de una incesante lucha contra la ideología»[27]. Mientras que hasta entonces la obra de Marx era percibida como la recuperación de la dialéctica hegeliana desde un punto de vista materialista, Althusser opone término a término la dialéctica en Hegel y en Marx. Éste no se contentó con darle la vuelta al idealismo hegeliano, sino que construyó una teoría cuya estructura es totalmente diferente, aunque la terminología de la negación, de la identidad de los contrarios, de la superación de la contradicción, puede hacer pensar en una gran similitud: «Es decididamente imposible mantener, en su aparente rigor, la ficción de la inversión. Puesto que en realidad Marx no conservó, al invertirlos, los términos del modelo hegeliano de la sociedad»[28].

Esta discontinuidad que percibe Althusser entre Hegel y Marx le permite romper con la vulgata economicista estalinista que se contentaba con sustituir la esencia político-ideológica de Hegel por la esfera de lo económico como esencia. Pero esta crítica del mecanismo en uso en el pensamiento marxista se hace en nombre de la construcción de una teoría pura, descontextualizada. A título de tal accede al estatuto de ciencia. Para Althusser, el materialismo dialéctico es la teoría que fundamenta la cientificidad del materialismo histórico, y por lo tanto debe preservarse de toda contaminación ideológica que la asedia sin descanso: «Se ve que no puede ser en último extremo una cuestión de inversión. Puesto que no se obtiene una ciencia invirtiendo una ideología»[29].

El materialismo histórico es, por lo tanto, la ciencia de la cientificidad de las ciencias. Un cientificismo evidente atraviesa la aproximación althusseriana, lo que no puede menos que dejar perplejo a un historiador, aunque esté tan comprometido en la construcción de una historia marxista como Pierre Vilar: «Hay una progresión en el pensamiento de Marx que no tiene nada que ver con un corte. No estoy en absoluto de acuerdo con una concepción así, que de hecho se vincula con la obra de Foucault»[30]. Althusser ciertamente quiso escapar de la vulgata estalinista, que tenía tendencia a percibirlo todo como reflejo de la economía, dándole autonomía a un campo científico purificado. A este respecto, provocó una auténtica renovación del pensamiento marxista.

---

[27] *Ibid.*, p. 171.
[28] *Ibid.*, p. 108.
[29] *Ibid.*, p. 196.
[30] Pierre Vilar, entrevista con el autor.

Pero al ofrecerle un sistema cerrado sobre sí mismo, precipitó su crisis: «Esto acabó con las esperanzas de cierto marxismo, porque tras este cierre de circuito sistemático, se gira en el vacío. Si el marxismo está vivo, no es por contentarse con exhumar conceptos científicos. Este aspecto contribuyó a un cierto declive del marxismo al que sin embargo quiso salvar. ¿Cómo construir un marxismo, que es fundamentalmente un pensamiento de la historia, con un método que es fundamentalmente antihistórico?»[31]. Si en última instancia Althusser cortó la rama sobre la que estaba sentado, no dejó de dar nuevos aires de forma temporal al pensamiento marxista, y de confortar a toda una corriente intelectual moderna con la búsqueda de una ruptura radical teórica, institucional y política.

Una totalidad estructurada

Althusser sustituye la vulgata mecanicista de la teoría del reflejo por una totalidad estructurada en la cual el sentido está en función de la posición de cada una de las instancias del modo de producción. Así Althusser reconoce una eficacia propia a la superestructura, que puede encontrarse en algunos casos en una relación de autonomía relativa respecto a la infraestructura. Es esta separación de la esfera ideológico-política la que permite a Althusser salvaguardar la base socialista de la Unión Soviética, puesto que su autonomía relativa «explica de forma muy simple, en teoría, que la infraestructura socialista haya podido, en lo esencial, desarrollarse sin daños, durante este periodo de errores que afectaron a la superestructura»[32]. Como se decía en la época, no se tira al niño con el agua del baño, y si se puede hablar legítimamente de los crímenes estalinistas, de la represión feroz ejercida por el poder sobre las masas, no se puede hablar de explotación y de fracaso de un sistema. que ha permanecido fundamental y milagrosamente preservado en el nivel de su infraestructura, indemne frente a la degeneración burocrática, que no afecta más que a las altas esferas de la sociedad soviética. Frente a la totalidad ideológico-política hegeliana, Althusser opone la totalidad estructurada del marxismo, estructura compleja, y jerarquizada de forma diferente según los momentos históricos por el lugar respectivo que ocupan las diversas instancias (ideológica, política...) en el modo de producción, dando por supuesto que lo económico sigue siendo determinante en última instancia.

---

31 Paul Valadier, entrevista con el autor.
32 L. Althusser, *Pour Marx*, cit., p. 248.

Con Althusser, la estructura se pluraliza y descompone la temporalidad unitaria en temporalidades múltiples: «No hay historia en general. sino estructuras específicas de la historicidad»[33]. No hay entonces más que temporalidades diferenciales, situadas en una relación de autonomía respecto al todo: «La especificidad de cada uno de estos tiempos, de cada una de estas historias, o dicho de otro modo su autonomía e independencia relativas, están basadas en un cierto tipo de articulación con el todo»[34].

Althusser participa, por lo tanto, en una deconstrucción de la historia, propia del paradigma estructural, sin negar la historicidad, pero descomponiéndola en unidades heterogéneas. La totalidad estructurada en Althusser es deshistorizada y descontextualizada, tanto más cuanto que hay que separarse de lo ideológico para acceder a la ciencia. El conocimiento (Generalidad III) no es posible más que por mediación de un cuerpo de conceptos (Generalidades II) que trabaja sobre la materia prima empírica (Generalidad I). Una aproximación así asimila el objeto de análisis del marxismo a los objetos de las ciencias físicas y químicas, lo que implica un absoluto descentramiento del sujeto: «Es confundir las ciencias experimentales con las ciencias llamadas humanas»[35].

La causalidad estructural

El estructuralismo intentó huir globalmente de los sistemas de causalidad simplistas, y desde este punto de vista Althusser participa en esta orientación rompiendo con la teoría del reflejo, oponiéndole la combinatoria interna de la estructura del modo de producción. Pero no renuncia, sin embargo, a buscar un sistema de causalidad, indispensable para plantear el carácter científico de su teoría. Define por lo tanto una determinación nueva, que califica de causalidad estructural o de causalidad metonímica: «Creo que entendido como el concepto de eficacia de una causa ausente, este concepto es adecuado para designar la ausencia personificada de la estructura en los efectos considerados»[36].

Este concepto de la eficacia de una ausencia, esta estructura definida como causa ausente de sus efectos, en la medida en que desbor-

---

[33] L. ALTHUSSER, *Lire Le Capital*, cit., t. 2, p. 59.

[34] *Ibid.*, p. 47.

[35] K. NAÏR, «Marxisme ou structuralisme?», en *Contre Althusser*, 10/18, 1974, p. 192 [ed. cast.: *Contra Althusser*, Barcelona, Madrágora, 1975].

[36] L. ALTHUSSER, *Lire Le Capital*, t. 2, cit., p. 171.

da a sus elementos, de la misma manera que el significante desborda al significado, se relaciona con esa estructura aesférica que define el Sujeto en Lacan, ese Sujeto construido a partir de la carencia, de la pérdida del Significante primero. Esta dialéctica alrededor del vacío se encuentra de forma paralela en Althusser y Lacan, y el principio de explicación, evidentemente no falsable, puede acomodarse a cualquier situación como un ábrete sésamo. La purificación del marxismo alcanza el más alto grado de una metafísica que «hace sacrificios también a un Dios oculto, en nombre de la lucha contra la teología»[37]. Esta filosofía estructuralista, que se adorna con toda la parafernalia de la cientificidad para renovar el marxismo o el freudismo, se desdobla en una ontologización de las estructuras gracias al concepto de causalidad estructural. Se plantea entonces el hecho de que «las estructuras son causas profundas y los fenómenos observables simples efectos de superficie; [...] estas estructuras tienen entonces un estatuto ambiguo»[38]. Son en efecto entidades ocultas, no lo bastante sólidas para actuar puesto que, en tanto que estructuras, no son más que puras relaciones; pero por otro lado son demasiado sólidas para ser estructuras en el sentido de Lévi-Strauss, y permiten así explicar en términos de causalidad los fenómenos observables.

Los préstamos de Lacan son omnipresentes en Althusser, y la existencia de una fuerte corriente althusseriano-lacaniana en la calle Ulm está basada entonces en una matriz teórica que permite realizar la síntesis entre ambas aproximaciones: de la lectura sintomática pasando por la causalidad estructural ausente en sus efectos, para desembocar en otro instrumento conceptual fundamental del althusserismo, importado del psicoanálisis: la sobredeterminación. «Yo no he creado este concepto. Como he indicado, lo he tomado de dos disciplinas existentes: en este caso la lingüística y el psicoanálisis»[39].

Este concepto es central porque da a la contradicción marxista su especificidad, permite explicar la totalidad estructurada, el paso de una estructura a otra estructura, en una formación social concreta. Con la sobredeterminación, Althusser importa otros conceptos freudianos como el de condensación o el de desplazamiento, que hacen su entrada en el campo del marxismo. Esta intrusión permite pluralizar la contradicción, cuando no disolverla. «Viene a corroer [...] los confortables arreglos del logos de la contradicción»[40].

---

[37] J.-M. Vincent, «Le théoricisme et sa réctification», en *Contre Althusser*, cit., p. 226.

[38] Vincent Descombes, entrevista con el autor.

[39] L. Althusser, *Pour Marx*, cit., p. 212, n. 48.

[40] J.-M. Benoist, *La Révolution structurale*, cit., p. 236.

La pasión por las tesis althusserianas se corresponde también con un momento del pensamiento en el que el Sujeto se volatiliza del horizonte teórico. El programa estructuralista ya ha logrado reducir el Sujeto, destronarlo, dividirlo, hacerlo insignificante, y Althusser sitúa a Marx del lado de los que, a partir de las ciencias sociales, realizan y amplían este descentramiento del hombre bajo todas sus formas: «Desde la relación estricta con la teoría, se puede y se debe hablar abiertamente de un antihumanismo teórico de Marx»[41]. La noción de hombre pierde todo su significado, es remitida al estatuto de mito filosófico, de categoría ideológica contemporánea de la ascensión de la burguesía como clase dominante. La lectura de *El Capital* concebida desde la perspectiva del antihumanismo teórico va a poner en acción las categorías estructurales, esencialmente lacanianas en Althusser y lévi-straussianas en Étienne Balibar: «En *Para leer El Capital* imité cierto número de modelos de construcción de conceptos que, sin ser de Lévi-Strauss, permitían descubrir con asombro en los textos de Marx un método comparable. Hay aspectos en Marx que se relacionan con un estructuralismo anticipado»[42].

Étienne Balibar escribe, en efecto, una contribución esencial en la recopilación colectiva *Para leer El Capital*, donde estudia los conceptos fundamentales del materialismo histórico. Esta explicación de las tesis de Marx parte de un aparato teórico en el que encuentran sin dificultad los presupuestos metodológicos del estructuralismo lévi-straussiano. Los conceptos marxistas son reconstituidos a partir de determinaciones puramente formales, evolucionan según un sistema de diferencias pertinentes puramente espaciales que excluyen la naturaleza material, la sustancia concreta de los objetos considerados, a la manera del modelo fonológico. Como para el estudio de las estructuras elementales del parentesco, no se trata de describir empíricamente lo real observable, sino de definir el modo de producción como «la determinación diferencial de formas, y definir un "modo" como un sistema de formas que representa un estado de la variación»[43]. La separación de las referencias da a la aproximación un carácter esencialmente formal que permite aspirar a la mayor amplitud de aplicación para todos los casos: «Esta combinación –casi una combinatoria– [...] nos incitará a hablar aquí de un estructuralismo totalmente insólito»[44]. En este puro juego combinatorio de las formas, de las diferencias pertinentes, Étienne Balibar reconoce,

---

[41] L. Althusser, *Pour Marx*, *cit.*, p. 236.
[42] Étienne Balibar, entrevista con el autor.
[43] É. BALIBAR, *Lire Le Capital* [1965], Maspero, 1967, p. 204.
[44] *Ibid.*, p. 205.

sin embargo, a una instancia particular, la económica, el lugar determinante, el de la relación de las relaciones, el de la causalidad estructural.

A partir de esta elaboración teórica, se hace posible una ciencia de los modos de producción, puesto que puede a la vez alcanzar un elevado nivel de abstracción, de generalización, y disponer de un sistema de causalidad pertinente. En una ciencia así, el Sujeto brilla por su no pertinencia, es simplemente inencontrable, cadáver exquisito arrojado con el agua del baño ideológico: «Los hombres no aparecen en la teoría más que bajo la forma de soportes de las relaciones implicadas en la estructuras, y las formas de su individualidad como efectos determinados de la estructura»[45]. Este descentramiento encuentra entonces apoyo en el paradigma estructuralista. Reclama también una filiación filosófica, la de Spinoza, en su definición de los atributos que funcionan como pertinencias captadas en el interior del modo de producción en Marx. Es por lo tanto un proceso sin sujeto el que, según los althusserianos, anima el curso de la historia.

Al mismo tiempo que el Sujeto, se rechaza toda concepción historicista, puesto que vendría a pervertir el horizonte teórico, científico, al que se quiere acceder: «La caída de la ciencia en la historia es aquí sólo el indicio de una caída teórica»[46]. Este antihistoricismo pasa por la descomposición de las temporalidades y la construcción de una totalidad articulada alrededor de relaciones pertinentes en una teoría general. Pero esta totalidad se encuentra inmovilizada en tanto que estado de estructura, al estilo de las sociedades frías, sin ser captada en lo que actúa en sus contradicciones internas, en sus posibles superaciones. El estado de estructura sustituye, en una operación metonímica, al cadáver del sujeto desaparecido y de su historicidad. Como hay que vincular esta estructura atrofiada, petrificada, a algún punto, Althusser le ofrece un punto de anclaje, gracias al estatuto que concede al concepto de ideología: éste va a desempeñar un papel de pivote similar al papel que juega lo simbólico en Lacan o Lévi-Strauss. Althusser hace de ella una categoría invariante, atemporal, a la manera del inconsciente freudiano. Esto le permite complicar el tipo de relación puramente instrumental utilizado en la vulgata marxista cuando considera la ideología dominante como el simple instrumento de la clase dominante.

Un sujeto sustituto: la ideología

Althusser eleva la instancia ideológica al estadio de verdadera función que goza de una autonomía relativa que no permite ya plegarla

---

[45] É. Balibar, *Lire Le Capital*, t. 2, cit., p. 249.

[46] L. Althusser, *Lire Le Capital*, t. 1, cit., p. 170.

de forma mecánica sobre lo que la sostiene. Pero esta separación de la ideología se desdobla en una hipertrofia de ésta, que toma la forma de un estructura transhistórica a la que Althusser llama a construir la teoría. La eficacia de la ideología desemboca entonces en la creación, por las prácticas inducidas, de sujetos en situación de absoluta sumisión respecto al lugar que les es asignado, los transforma en objetos mistificados de fuerzas ocultas representadas por un nuevo sujeto de la historia: la ideología.

Es la época en que todo es ideología: los sentimientos, los comportamientos... Nada escapa a la crítica de la ideología, categoría englobante en cuyo interior se mueve impotente el individuo. La única escapatoria de lo que podría ser un círculo vicioso en un sistema cerrado, la única forma de salir de este laberinto, se encuentra para Althusser en el corte epistemológico, único hilo de Ariadna que permite el advenimiento de la ciencia.

El marxismo como teoría de las prácticas teóricas, como detergente de lo ideológico en nombre de la ciencia, permite a toda una generación reconciliar su compromiso político con una verdadera exigencia científica que se vincula por su pureza con el deseo de absoluto metafísico. Se comprende que una máquina para pensar como ésta haya entusiasmado a una juventud ávida de las armas de la crítica.

32

EL SEGUNDO ALIENTO DEL MARXISMO

La nueva lectura althusseriana va a suponer una auténtica cura de rejuvenecimiento para un marxismo renovado y expurgado de su destino funesto. De todas partes se apoderan de este Marx de la madurez para hacer de él la oriflama de la cientificidad de la disciplina, como atestigua el notable éxito de ventas de *La revolución teórica de Marx*, obra, sin embargo, muy teórica. Por otra parte, la concepción globalizante del althusserismo permite a cada continente del saber sentirse parte de una aventura común. Marx vuelve a encontrarse en la intersección de todas las investigaciones, auténtico denominador común de todas las ciencias sociales.

Por el campo de la filosofía, Althusser provoca la adhesión, tan ejemplar como inesperada, de un brillante filósofo cercano a Sartre, Alain Badiou, que publica un artículo entusiasta sobre el (re)inicio del materialismo dialéctico en la revista *Critique*[1]: «Este artículo era muy favorable y todo el mundo se quedó muy sorprendido por este giro»[2]. Sartre pierde una vez más a uno de sus *discípulos*, arrastrado por la ola estructural. Alain Badiou se alegra de la armonía que surge de las nuevas tesis althusserianas y de la coyuntura política. Percibe tres tipos de marxismo, al distinguir un marxismo fundamental que se apoya exclusivamente en el joven Marx de los *Manuscritos de 1844*, un marxismo totalitario basado en las leyes dialécticas, y sitúa al althusserismo como la realización de un marxismo analógico para el que *El Capital* es el objeto privilegiado y que «utiliza los conceptos

---

[1] A. BADIOU, «Le (re)commencement du matérialisme dialectique», *Critique*, (mayo 1967).

[2] Pierre Macherey, entrevista con el autor.

marxistas de tal forma que desmonta su organización. En efecto, concibe la relación entre las estructuras de base y las superestructuras [...] como puro isomorfismo»[3]. Tras la publicación de este artículo, Alain Badiou es requerido por el grupo de trabajo de Althusser para participar en el curso de filosofía para científicos que se desarrolla en la ENS en 1967. Es entonces cuando, ante una increíble multitud, Badiou da un curso sobre la idea de modelo.

Esta simbiosis entre compromiso político, reflexión epistemológica y nueva aproximación al marxismo no se limita por otra parte al ámbito de influencia del Barrio Latino, sino que extiende sus ramificaciones sobre la mayoría de los campus universitarios de Francia. En Aix-en-Provence, Joëlle Proust, que en esta época tiene veinte años y trabaja bajo la dirección de Gilles-Gaston Granger en epistemología, descubre *La revolución teórica de Marx* con pasión y discute estas nuevas tesis en su grupo de trabajo: «Estábamos totalmente convencidos. Para nosotros suponía el descubrimiento de un horizonte teórico ligado a posiciones políticas, e indisociable del estructuralismo que aparecía como la clave de interpretación de numerosos campos diferentes. Lo que era fascinante era que funcionaba en lingüística, así que todos hacíamos algo de lingüística»[4].

Este retorno a los textos de Marx, a su construcción interna, que no deja de recordar el método de Martial Guéroult, representó para una generación de filósofos la posibilidad de romper con una enseñanza en la que se tenía tendencia a disolver la especificidad de los problemas filosóficos en beneficio de un análisis de influencias, puramente doxográfico. Si bien el marxismo estructural althusseriano pudo presentarse como la base de una nueva era de la filosofía, todos los continentes del saber experimentaron la sacudida telúrica de 1965, y el modelo althusseriano que se apoyaba sobre la marea estructuralista fue a su vez la rampa de lanzamiento de empresas de transformación de las ciencias sociales.

El althusserismo en lingüística

Un discípulo muy cercano de Althusser, Michel Pêcheux, pensaba que la mejor manera de hacer filosofía en estos años sesenta era hacerla en el campo de las ciencias sociales. En este sentido, es algo excepcional entre los discípulos de la ENS. Entra en el CNRS en un laboratorio de psicología social de la Sorbona, bajo la dirección de

3 A. Badiou, *Critique*, art. cit., p. 441.
4 Joëlle Proust, entrevista con el autor.

Pagès, en una disciplina que en la época es para los ojos de los althusserianos el peor de los horrores. Se integra en este marco en tanto que discípulo de Althusser y Canguilhem, con una perspectiva crítica, como caballo de Troya del psicologismo. En 1966 conoce a dos investigadores de otro laboratorio de psicología social, el de la VI sección de la EPHE, dirigido por Serge Moscovici: Michel Plon y Paul Henry. Los tres van a realizar una crítica desde el interior de las formas clásicas de las ciencias humanas: «Habíamos constituido una especie de equipo informal y trabajábamos juntos prácticamente toda la semana»[5].

Michel Simon era un técnico del laboratorio convertido en investigador; en cuanto a Paul Henry, se había formado como matemático, pero, interesado por la etnología, había ido a ver a Lévi-Strauss en 1962, al acabar la licenciatura de matemáticas, para expresarle su deseo de hacer etnología. Lévi-Strauss había atraído su atención por su utilización de modelos matemáticos y por su voluntad de construir una teoría global de la comunicación. Paul Henry recibe el consejo de hacer lingüística y un diploma de etnología. Cuando entra en este laboratorio de psicología social, se sitúa, igual que Pêcheux, en una perspectiva crítica. Se asombra de la utilización de las matemáticas, de la proliferación de ecuaciones sin construcción conceptual, y sus proyectos de investigación se orientan cada vez más hacia la lingüística, hacia las estructuras de lenguaje, las nociones de implícito, de presuposición... que lo situaban en el centro de la problemática estructuralista: «Nos interesábamos por el estructuralismo porque era un medio de criticar la psicología social, la idea de sujeto en particular»[6].

Este pequeño grupo de trabajo, animado por Pêcheux, va a intentar la aplicación de las tesis althusserianas a la lingüística. Tendrá múltiples prolongaciones, especialmente en Nanterre con las investigaciones de Régine Robin, Denise Maldidier, Françoise Gadet, Claudine Normand... Michel Pêcheux, bajo el seudónimo de Thomas Herbert, firma dos artículos en *Les Cahiers pour l'analyse* en 1966 y 1968[7]. Este trabajo teórico se inscribe en la filiación del doble retorno a Marx, tal y como lo emprendió Althusser, y del retorno a Freud por parte de Lacan. Es este trabajo de elaboración teórica el que va a servir de marco a la publicación de la obra que hace el papel de manifiesto metodológico, *El análisis automático del discurso*, publicado

---

[5] Paul Henry, entrevista con el autor.

[6] *Ibid.*

[7] TH. HERBERT, «Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales, spécialement de la psychologie sociale», *Cahiers pour l'analyse* 2, (marzo-abril 1966), reed. 1-2, pp. 141-167; TH. HERBERT, «Remarques pour une théorie générale des idéologies», *Cahiers pour l'analyse* 9 (verano 1968), pp. 74-92.

en 1969[8]. Este trabajo va a servir de pasarela del althusserismo hacia el campo de las investigaciones lingüísticas. Michel Pêcheux defiende también la tesis del corte en el proceso de construcción de una ciencia, y ofrece el ejemplo de prácticas técnicas transformadas solamente en un segundo momento en prácticas científicas, como los alambiques o las balanzas... Antes de ser objetos de la teoría de la física con Galileo, las balanzas se utilizaban desde hacía mucho tiempo en las transacciones comerciales: «Este proceso es exactamente lo que Pêcheux llama "reproducción metódica" del objeto de una ciencia»[9].

Michel Pêcheux, que ve en este segundo estadio la auténtica realización de la ciencia, está convencido de que las ciencias sociales no son más que ideologías, y que las críticas que se les pueden dirigir desde el punto de vista filosófico son vanas. Espera transformarlas desde el interior dotándolas de instrumentos propiamente científicos aplicables en su campo específico. Ahora bien, la proximidad de esta ideología propia de las ciencias sociales con la práctica política en su función reproductora de las relaciones sociales implica hacer prevalecer el análisis del instrumento mismo del poder político que es el discurso. Es necesario entonces elucidar este vínculo oculto entre práctica política y ciencias sociales: «Pêcheux rechaza totalmente la concepción del lenguaje que lo reduce a un instrumento de comunicación de significaciones que existan y puedan ser definidas independientemente del lenguaje»[10].

La orientación que da Pêcheux al análisis del discurso se inscribe en la concepción althusseriana de la ideología, erigida en auténtico sujeto del discurso, elemento universal de la existencia histórica. Pêcheux construye su concepto de discurso para explicitar el vínculo entre lenguaje e ideología. «Se coloca entre lo que se puede llamar el sujeto del lenguaje y el sujeto de la ideología»[11], en el corazón de la problemática de un marxismo estructuralizado.

El althusserismo en antropología

La conversión de Alain Badiou al althusserismo va a traer consigo la del antropólogo Emmanuel Terray, también en sus comienzos

---

[8] M. Pêcheux, *L'Analyse automatique du discours*, Dunod, 1969 [ed. cast.: *Hacia un análisis automático del discurso*, Madrid, Gredos, 1978].

[9] P. Henry, «Épistemologie de *L'Analyse automatique du discours* de Michel Pêcheux», en *Introduction to the Translation of M. Pêcheux Analyse automatique du discours* (texto remitido por Paul Henry).

[10] *Ibid.*

[11] P. Henry, «Épistémologie de *L'Analyse automatique du discours* de Michel Pêcheux», texto citado.

más bien sartriano, gran admirador de la *Crítica de la razón dialéctica*. Con Emmanuel Terray, toda una rama estructural-marxista va a transformar la antropología. Terray tuvo a Althusser como profesor en la ENS, pero abandona Ulm en 1961, justo antes de que Althusser emprenda su trabajo sobre Marx. En el momento de la publicación de las tesis althusserianas, Terray está en el campo en Costa de Marfil, y es su amigo Alain Badiou el que lo mantiene al corriente de los acontecimientos: «Leí *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital* con mucha más atención y pasión»[12]. Lo que le parece más esencial es el artículo de Althusser aparecido en *La revolución teórica de Marx* «Contradicción y sobredeterminación», en la medida en que permite apartar al marxismo de los problemas de origen, de la metafísica, para hacer de él un instrumento de análisis científico. Pero lo que va a influir sobre todo en su perspectiva de antropólogo es la contribución de Étienne Balibar «Los conceptos fundamentales del materialismo histórico» en *Para leer El Capital*.

Terray va a probar la validez de los conceptos de modo de producción, de relación de producción, de fuerzas productivas, su articulación con los estudios de campo de la antropología: «Leyendo este texto escribí la segunda parte de mi libro *El marxismo ante las sociedades primitivas*[13], es decir, una relectura del trabajo de Claude Meillassoux a través de la trama conceptual propuesta por Étienne Balibar»[14]. Antes de su publicación, envía su texto a Althusser, que lo considera no sólo pertinente, sino que enseguida capta el interés de una irrupción de sus tesis en el campo de la antropología. Desde entonces, Terray se encuentra integrado en el círculo de los althusserianos.

En Costa de Marfil en esa época trabajaba otro etnólogo amigo de Terray que también iba a compartir la problemática althusseriana: Marc Augé. «Althusser tuvo una enorme influencia porque aparecía como un libertador, un modelo de matices comparado con la vulgata marxista»[15]. En su monografía sobre los alladian, probaba también, pero solamente en las notas, la pertinencia del modelo althusseriano[16], aunque hoy reconoce haberse sentido poco cómodo con esta gimnasia de proyección teórica sobre una realidad mal adaptada a su trama de lectura de la época: «No se correspondía con lo que empíricamente tenía ante mis ojos, es decir, personas que se preguntaban

---

[12] Emmanuel Terray, entrevista con el autor.

[13] E. TERRAY, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, Maspero, 1969 [ed. cast.: *El marxismo ante las sociedades primitivas*, Buenos Aires, Losada, 1971].

[14] Emmanuel Terray, entrevista con el autor.

[15] Marc Augé, entrevista con el autor.

[16] M. AUGÉ, *Le Rivage Alladian*, ORSTOM, 1969.

por la muerte, la enfermedad, el más allá»[17]. Estas formas de interrogación eran entonces demasiado excéntricas respecto de los instrumentos utilizados en el estructural-marxismo althusseriano, que, sin embargo, no dejó de suponer una auténtica apertura de la antropología hacia toda una reflexión sobre lo social y lo económico.

El althusserismo en economía

El althusserismo también se desarrolló en el campo de estudios de los economistas. Suzanne de Brunoff, bajo la influencia directa de Althusser, publica *La Monnaie chez Marx*, libro contemporáneo de *La revolución teórica de Marx*. Pero fue espectacular en la época el éxito del trabajo de Charles Bettelheim que se inspira en las categorías althusserianas de las contradicciones entre relaciones de producción y fuerzas productivas para demostrar –y en esto se separa de Althusser– el restablecimiento del modo de producción capitalista en la Unión Soviética. Apoyándose en una invariante, la de la separación entre productores y poseedores de los medios de producción que está en la base de la organización de la empresa en la economía soviética, deduce el dominio capitalista de la formación social. En una perspectiva estructural-marxista, el sentido es un sentido de posición definido por una bipolaridad que opone el proletario al burócrata, el cual, al igual que en el capitalismo, está del otro lado de la estructura. El interés de la obra de Bettleheim residía también en una reducción del papel dominante atribuido en la vulgata marxista a las fuerzas productivas, colocando el acento, por el contrario, en el papel principal desempeñado por las relaciones sociales de producción en la propia organización de la producción[18]. Coincide sobre este punto con Balibar al considerar que el nivel de las fuerzas productivas es también una relación de producción. Cuestiona la neutralidad de las fuerzas productivas, tesis que retomará más tarde Robert Linhart en su estudio sobre las contradicciones inherentes al desarrollo del socialismo soviético, *Lenin, los campesinos, Taylor*[19].

Robert Linhart muestra aquí la oposición entre la construcción de una realidad socialista y la aplicación por parte de Lenin, desde 1918, del modelo taylorista que implicaba una marcada división entre una tecnocracia dirigente y los ejecutantes. Esta aplicación del taylorismo

---

[17] Marc Augé, entrevista con el autor.

[18] Ch. Bettelheim, *Calcul économique et formes de propriété*, Le Seuil-Maspero, 1970.

[19] R. Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor*, Le Seuil, 1976 [ed. cast.: *Lenin, los campesinos y Taylor*, Barcelona, Ediciones 2001, 1980].

invierte la división técnica del trabajo al mismo tiempo que quita a los obreros su saber propio para transferirlo a una burocracia patronal.

Sin embargo, el carácter muy teórico de las tesis althusserianas no permite abrir una brecha decisiva e inmediata en el territorio de los economistas, que no serán verdaderamente sacudidos por el althusserismo hasta la onda expansiva del movimiento de mayo de 1968.

Althusser: introductor de Lacan

Althusser tuvo también el mérito de instalar el psicoanálisis en el centro de la vida intelectual francesa gracias a la publicación de su artículo «Freud y Lacan» en 1964, en el momento en que Lacan desplaza su seminario a la ENS de Ulm[20]. Su toma de posición permite abrir el marxismo al freudismo, y romper así las separaciones impuestas por el estalinismo, cerrado al discurso psicoanalítico. El retorno a Freud toma en Althusser la forma de un recurso a Lacan. La lucha que entablan uno y otro contra el humanismo, el psicologismo, en nombre de la ciencia es en efecto similar, y se presenta de forma análoga como una renovación del tipo de lectura de los textos fundadores de Marx y de Freud.

Un mismo trabajo de elucidación epistemológica y de crítica ideológica aproxima ambas empresas, althusseriana y lacaniana: «El retorno a Freud no es un retorno al nacimiento de Freud: es un retorno a su madurez»[21]. Lo que saluda Althusser en la aproximación lacaniana es entonces la realización de un corte en la obra de Freud similar al que él percibe en el interior de la obra de Marx: «La primera palabra de Lacan es para decir: en el principio Freud fundó una ciencia»[22]. Ahora bien, una ciencia debe tener su propio objeto; no puede constituirse como simple arte de acomodar los restos. Tras el descubrimiento freudiano de este objeto específico, el inconsciente, Lacan representa según Althusser un paso adelante en la constitución del psicoanálisis como ciencia, situando el paso de la existencia biológica a la existencia humana bajo el registro de la Ley del Orden que es el lenguaje. Según Althusser, la aportación de Lacan se sitúa en el predominio que otorga a lo simbólico sobre lo imaginario: «El punto capital que Lacan ha iluminado: estos dos momentos están dominados, gobernados y marcados por una única Ley, la de lo simbólico»[23].

---

[20] L. Althusser, «Freud et Lacan», *La Nouvelle Critique* 161-162 (diciembre-enero 1964-1965).

[21] L. Althusser, «Freud et Lacan», *ibid.* [reimp. en: *Positions*, Éd. Sociales, 1976, p. 16; ed. cast.: *Posiciones*, Barcelona, Anagrama, 1977].

[22] *Ibid.*, p. 16.

[23] *Ibid.*, p. 26.

Este descentramiento del ego, su subordinación a un orden que se le escapa se relaciona con la lectura que hace Althusser de Marx según la cual la historia es un proceso sin sujeto. Así, pudo alzar el vuelo un althussero-lacanismo y hacer de la pareja Marx/Freud la gran máquina para pensar de los años sesenta, dando a un marxismo renovado una segunda oportunidad de la que se iba a beneficiar sobre todo tras el 68.

33

1966: EL AÑO LUZ / I. EL AÑO ESTRUCTURAL

«Todo se desbarató a partir de 1966. Un amigo me había prestado *Las palabras y las cosas,* que cometí la locura de abrir. [...] Abandoné de golpe a Stendhal, Mandelstam y Rimbaud, igual que se deja un día de fumar Gitanes, para paladear a las personas con las que Foucault nos alimentaba, Freud, Saussure y Ricardo. Tenía una enfermedad. La fiebre no me abandonaba y amaba esa peste. Procuraba no cuidarme. Estaba orgulloso de mi ciencia como un piojo en la cabeza del papa. Discutía filosofía. Me denominaba estructuralista, pero no lo gritaba a los cuatro vientos porque mi saber aún era tierno, frágil, un soplo de viento lo habría dispersado. Pasaba las noches estudiando por mi cuenta, de tapadillo, los principios de la lingüística y estaba muy contento. [...] Me atiborraba de sintagmas y de morfemas. [...] Si discutía con un humanista, lo aplastaba de un golpe de episteme. [...] Pronuncio, con una voz conmovida, casi temblorosa, y preferentemente en las noches de otoño, los nombres de Derrida o de Propp, igual que un soldado veterano acaricia las banderas tomadas al enemigo. [...] Jakobson es mi trópico o mi ecuador, E. Benveniste mi Guadalupe y el código proairético mi Club Méditerranée. Veo a Hjelmslev como una estepa. [...] Me parece que no soy el único en haberse extraviado en estos desvaríos»[1].

Gilles Lapouge describe en estos términos burlones, veinte años después, lo que fue la auténtica fiebre del sábado noche de este año 1966 para un estructuralismo que alcanzó entonces su apogeo. Toda la efervescencia de las ciencias humanas converge en este momento para

[1] G. LAPOUGE, «Encore un effort et j'aurai épousé mon temps», *La Quinzaine Littéraire*, núm. 459, 16-30 de marzo de 1986, p. 30.

irradiar el horizonte de las investigaciones y las publicaciones alrededor del paradigma estructuralista. 1966 es «el punto central. [...] Se puede decir que, al menos en París, hubo ese año una gran mezcla, probablemente decisiva, de los temas más punteros de investigación»[2]. El año 1966 puede ser año santo estructuralista. Y si podemos hablar de los hijos de 1848 o de 1968, hay que añadir los hijos, igualmente turbulentos, de 1966: «Soy un hijo de 1966»[3].

La edición en el país de la estructura

La actualidad editorial del año traduce en todos los campos la fuerza de la explosión estructuralista que adquiere la potencia, en 1966, de una auténtica sacudida telúrica. Júzguese por la profusión de obras fundamentales editadas en este único año. Roland Barthes publica su famosa respuesta al panfleto de Picard, *Crítica y Verdad* (Le Seuil), sobre la que Renaud Matignon clama en *L'Express*: «Es el asunto Dreyfus del mundo de las letras; también aquí hay un Picard, escrito casi igual, y se acaba de proclamar su "Yo acuso"»[4], y asimila el lugar de la obra de Barthes en la historia del pensamiento crítico al de la declaración de los derechos del hombre en la historia de la sociedad. Si bien los franceses no entablaron una auténtica guerra civil para saber quién tenía razón, Barthes o Picard, el mundo intelectual estuvo dividido ese año por esta línea.

Por su parte, Greimas publica en Larousse su *Semántica estructural*: «Mi semántica se ha convertido, gracias a Dubois, en estructural en letras rojas. Me dijo: "Mil ejemplares vendidos más si usted añade estructural"»[5]. Este calificativo de estructural/estructuralista es por lo tanto un buen argumento para las ventas a mediados de los años sesenta. Todos los medios sociales se ven alcanzados por el fenómeno, incluso «el entrenador de la selección francesa de fútbol declara que iba a emprender la reorganización del equipo según principios estructuralistas»[6].

François Wahl, gran amigo y editor de Roland Barthes en Le Seuil consigue convencer a Lacan para recopilar sus artículos: «Los *Escritos* fueron publicados porque era yo, si digo la verdad: me encontré *de facto* en una posición central, en el sentido simplemente topográfi-

---

[2] R. Barthes, «Avant-propos: 1971», *Essais critiques*, Points-Seuil, 1981, p. 7.

[3] Philippe Hamon, entrevista con el autor.

[4] R. Matignon, *L'Express*, 2 de mayo de 1966.

[5] A.-J. Greimas, citado por J.-C. Chevalier, y P. Encrevé. *Langue française*, art. cit., p. 97.

[6] Jean Pouillon, entrevista con el autor.

co»[7]. Este enorme volumen de novecientas páginas de estilo barroco, hermético a pedir de boca, consagra a Lacan en 1966 como el «Freud francés». Cuando las recensiones aparecen en la prensa, el Lacan ya había vendido 5.000 ejemplares y Le Seuil debe reimprimir urgentemente la obra, que aún no había acabado su carrera, puesto que hasta 1984 se habían vendido más de 36.000 volúmenes. Aparecido en bolsillo en 1970, dividido en dos volúmenes, batirá todos los récords: 94.000 el primer volumen y 65.000 el segundo.

Siempre en Le Seuil, en la colección «Tel Quel», Todorov da a conocer al público francés la obra de los formalistas rusos con su *Teoría de la literatura*, con prefacio de Jakobson. Gérard Genette publica *Figures* en la misma colección.

El acontecimiento del año que relega por su éxito a un segundo plano a las demás obras es sin duda la aparición de la obra de Michel Foucault *Las palabras y las cosas*. Hecho sin precedentes, la tirada se agota en algunos días: «Foucault como rosquillas: 800 ejemplares de *Las palabras y las cosas* vendidos en cinco días durante la última semana de julio (9.000 ejemplares en total)»[8]. En el año 1966, cuando el libro apareció en abril, *Las palabras y las cosas* vende 20.000 ejemplares, y en 1987 la venta se elevará a 103.000 ejemplares[9], cifra totalmente excepcional considerando la dificultad de la obra en cuestión.

La obra de Foucault permite el lanzamiento de la «Bibliothèque des sciences humaines» por parte de Pierre Nora, que acaba de entrar en Gallimard a fines de 1965: «Sentí claramente que había un movimiento cuya unidad general era lo que se llamaba ciencias humanas. Se inician investigaciones convergentes entre disciplinas distintas alrededor de una problemática común basada en el hecho de que los hombres hablan para decir cosas de las que no son necesariamente responsables, que acaban en actos que no necesariamente quisieron, que están atravesados por determinaciones de las que no son conscientes y que los dirigen. [...] Por otra parte, un segundo movimiento atraviesa estas investigaciones, y es el contenido sociopolítico de ese saber al que se atribuía un valor en último extremo subversivo»[10]. Pierre Nora saca simultáneamente en la misma colección, junto al libro de Michel Foucault, la obra de Elias Canetti *Masa y poder*, la de Geneviève Calame-Griaule *Etnología y lenguaje*, y una obra que va a

---

[7] François Wahl, entrevista con el autor.

[8] *Le Nouvel Observateur*, núm. 91, 10 de agosto de 1966, p. 29, citado por A.-S. PERRIAUX, «Le structuralisme en France», memoria de DEA bajo la dirección de J. Julliard, septiembre de 1987, p. 34.

[9] Informaciones proporcionadas por Pierre Nora.

[10] Pierre Nora, entrevista con el autor.

convertirse en la gran referencia del momento, sacando a su autor del aislamiento en el que estaba confinado en el Collège de France: *Problemas de lingüística general* de Émile Benveniste.

Pierre Nora no quiere, sin embargo, limitarse al papel de portavoz, de simple eco sonoro del estructuralismo: pide al mismo tiempo a Raymond Aron, cuyo seminario sigue, preparar una obra que aparecerá en 1967, *Las etapas del pensamiento sociológico*. Sin embargo, su situación de responsable de ciencias humanas en Gallimard en 1966 hizo de él, muy a su pesar, el cantor del estructuralismo. Intenta además una vía que fracasará con Lévi-Strauss: «Cuando entré en Gallimard, fui a verlo para atraerlo. Por razones anecdóticas, no quiso»[11]. Fue en 1966 cuando Payot decidió publicar un libro originariamente previsto por un editor alemán, *La Religion romaine archaïque* de Georges Dumézil. Pierre Nora captó inmediatamente el beneficio que podía obtener como editor de la obra de Dumézil en este clima estructuralizante; va entonces a ver a Dumézil: «Intervino Pierre Nora. Fue él quien me fabricó. Soy una creación de Gallimard»[12].

Aunque algunas editoriales como Le Seuil o Gallimard aparecen como puntas de lanza de la empresa editorial estructuralista, otros editores participan en la fiesta de este año 1966. Las Éditions de Minuit publican una obra de Pierre Bourdieu, *L'Amour de l'art*, escrita con Alain Darbel. En cuanto a Éditions François Maspero, que había provocado el choque en 1965 con la doble aparición de *Para leer El Capital* y *La revolución teórica de Marx*, publican una obra althusseriana de Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*. PUF reedita la tesis de Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, aparecido inicialmente en 1943. Los historiadores, por su parte, no permanecen mudos ante esta creciente oleada de la estructura, y la escuela de los *Annales* publica también en este 1966 un cierto número de obras importantes como la tesis de Emmanuel Le Roy Ladurie *Les Paysans de Languedoc*, aparecida en SEVPEN (EPHE), y la obra de Pierre Goubert *Louis XIV et vingt millions de Français*, que aparece en Fayard. En cuanto al maestro de la escuela de los *Annales*, Fernand Braudel, se aprovecha de esta pasión por la larga duración y las estructuras reeditando su tesis en Armand Colin, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*.

Para el aprendiz de lector estructuralista, el año 1966 no es entonces un año de tregua, sino que exige una actividad de lectura casi estajanovista. Cada día aporta su lote de alimento conceptual, y hay que

---

[11] *Ibid.*

[12] G. DUMÉZIL, entrevista con Jean-Pierre Salgas, *La Quinzaine Littéraire*, 16 de marzo de 1986.

añadir a esta fecha las obras recientes, exhumadas en 1966 y consideradas como indispensables en el recorrido balizado del buen estructuralista. Así sucede con el libro de Gilles-Gaston Granger, *Pensée formelle et science de l'homme* (Aubier, 1960): «Cuando llegué a la Sorbona en 1965-1966, pregunté a los que tenían dos o tres años más que yo qué había que leer. Todo el mundo me dijo que había que leer ese libro que, por otra parte, citaba todo el mundo»[13]. Lo mismo pasa con la obra de Jean Rousset, primordial para toda una generación, *Forme et signification* (Corti, 1962), en la que el autor se propone analizar la producción de una significación en el interior de los textos, a partir de su estructuración interna, concebida en términos formales.

Las revistas en el país de la estructura

Este año 1966 es también el de una intensa actividad estructuralista por parte de las revistas. Primero se crean muchas de ellas. La revista *Langages* saca su primer número en marzo de 1966 y presenta el estudio científico del lenguaje como una dimensión esencial de la cultura. Inscribe su proyecto como algo abierto a la interacción de diversas disciplinas que utilizan una reflexión sobre la lengua. También a comienzos de 1966 aparecen los les *Cahiers pour l'analyse*, publicados por el círculo de epistemología de la École normale superieure, cuya introducción, firmada por Jacques-Alain Miller por el comité de redacción, se propone la ambición de constituir un discurso a partir de todas las ciencias del análisis: la lógica, la lingüística y el psicoanálisis. El primer número está consagrado a la verdad y publica el famoso texto de Lacan «La ciencia y la verdad», que será reimpreso en los *Escritos*, en Le Seuil. En el número 3 de Les *Cahiers pour l'analyse*, aparecido en mayo de 1966, Lacan se sitúa claramente en la órbita estructuralista, en una respuesta que da a los estudiantes de filosofía: «El psicoanálisis como ciencia será estructuralista, hasta el punto de reconocer en la ciencia un rechazo del sujeto»[14]. El discurso analítico debe servir por lo tanto para la construcción de una teoría de la ciencia.

Communications 8: un vasto programa

Pero el acontecimiento principal fue la aparición del número 8 de *Communications* consagrado al análisis estructural del relato y que

---

[13] Philippe Hamon, entrevista con el autor.
[14] J. Lacan, Les *Cahiers pour l'analyse* 3 (mayo 1966), pp. 5-13.

reúne a las grandes firmas de la semiología del momento: Roland Barthes, Algirdas-Julien Greimas, Claude Brémond, Umberto Eco, Jules Gritti, Violette Morin, Christian Metz, Tzvetan Todorov y Gérard Genette. Más que un número de revista entre otros, tiene valor programático. Además de la introducción al análisis estructural del relato redactada por Barthes, que propone como modelo fundador a la propia lingüística para «descronologizar» y «relogificar» el relato en una trama estructural, Greimas sitúa la empresa en la intersección de la semántica y el análisis lévi-straussiano de los mitos. Su contribución está escrita como homenaje a Lévi-Strauss, y sitúa su estudio en una perspectiva complementaria a la del antropólogo, como la de la constitución de elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico: «Los progresos obtenidos recientemente en las investigaciones mitológicas, gracias sobre todo a los trabajos de Claude Lévi-Strauss, constituyen una aportación considerable de materiales y elementos de reflexión a la teoría semántica»[15]. Greimas se instala entonces en el campo mismo de Lévi-Strauss, y retoma el mito de referencia bororo que había servido como base al primer tomo de las *Mitológicas, Lo crudo y lo cocido*. Sin embargo, desplaza el ángulo de análisis del relato mitológico considerado como unidad narrativa, y no como unidad del universo mitológico, para explicitar sus procedimientos de descripción.

Esta aproximación hjelmsleviana al material estudiado por Lévi-Strauss para captar sus estructuras inmanentes no satisface, sin embargo, especialmente a Lévi-Strauss, que no considera que deba recibir ninguna lección de rigor, ni siquiera por parte de un semántico del valor de Greimas. Poco después, Lévi-Strauss, que daba cobijo al equipo de semióticos dirigido por Greimas en su laboratorio de antropología social en el Collège de France, los desahucia sin previo aviso. Ya no podía acoger durante más tiempo a un equipo que pretendía hacerlo mejor que él, realizando la síntesis entre su aproximación paradigmática y el análisis sintagmático de Propp: «Greimas no comprendió que ambas cosas eran completamente diferentes»[16]. Pagó un precio muy alto. Las estructuras de Lévi-Strauss en efecto no son las estructuras del relato. Lo que estudia no es el encadenamiento lineal, sintagmático, de un mito cuyos elementos constitutivos toma aquí y allá de una estructura paradigmática: «La estructura del mito es algo totalmente exterior a la forma narrativa, es algo absolutamente capital»[17].

---

[15] A.-J. GREIMAS, «L'analyse structurale du récit», *Communication,* núm. 8, 1966, reed. Points-Seuil, 1981, p. 34.

[16] Claude Brémond, entrevista con el autor.

[17] *Ibid.*

El otro gran modelo de análisis narrativo se encuentra en el trabajo de Vladimir Propp sobre los cuentos maravillosos. Su obra *Morfología del cuento*, aparecida en 1928 en la Unión Soviética, va a convertirse en la gran fuente de inspiración del método estructuralista, sobre todo a partir de su aparición en Francia en 1965 en Le Seuil. Este libro, traducido al inglés en 1958, ya había atraído la atención de Lévi-Strauss en 1960[18]. En su artículo, Lévi-Strauss expone el método de Propp, se entusiasma por sus anticipaciones calificadas de proféticas, pero critica la distinción establecida entre cuento y mito tal y como la define Propp. Para Lévi-Strauss, el cuento es un poco la versión degradada, debilitada, del mito primario, y su aspecto más maleable a las permutaciones más diversas lo hace menos adecuado que el mito para el análisis estructural. Pero Lévi-Strauss critica con vigor sobre todo el formalismo de Propp, al que opone la vía estructuralista: «El formalismo niega su objeto. En Propp, desemboca en el descubrimiento de que no existe en realidad más que un solo cuento»[19]. Lévi-Strauss reprocha al formalismo ignorar la complementariedad entre significante y significado señalada por Saussure. Si bien lo esencial del propósito de Lévi-Strauss consiste en una crítica de método, no deja de señalar, sin embargo, la importancia de la obra de Propp, que va a convertirse en una de las matrices de reflexión en el marco de la semiología literaria.

Propp responde a estas críticas con ocasión de la edición italiana de su libro en 1966: «*La morfología* y *Las raíces históricas del cuento* constituyen las dos partes, o los dos términos, de una gran obra»[20]. En efecto, las críticas de Lévi-Strauss no consideran el hecho de que la morfología del cuento se presenta como el preludio a un estudio histórico que es su complemento indisociable; aparecida en la Unión Soviética en 1946, esta segunda obra[21] será cuidadosamente ignorada en Francia, puesto que hay que esperar a 1983 para que Gallimard la publique, signo de la expulsión deliberada en el curso de los años sesenta de la aproximación histórica.

Claude Brémond, que ya había basado su estudio sobre el mensaje narrativo en el método proppiano en *Communications* número 4 en 1964, retoma en 1966 la obra de Propp para definir la lógica de los posibles narrativos: «Tuve en mis manos la traducción de Vladimir Propp por la señora Jakobson, y efectivamente, encontré que era muy

---

18 C. LÉVI-STRAUSS, «La structure et la forme», *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée* 9 (marzo 1960), serie M, núm. 7, pp. 3-36.

19 *Ibid.* [reimp. en: *Anthropologie structurale deux*, cit., p. 159].

20 V. PROPP, en el apéndice a *Morfologia della fiaba*, Turín, 1966 [ed. cast.: *Morfología del cuento*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1974].

21 V. PROPP, *Les Racines historiques du conte*, Gallimard, 1983 [ed. cast.: *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1974].

interesante en la medida en que descentraba la mecánica del relato, del personaje, hacia las funciones. Comencé entonces a reflexionar sobre esta aproximación, sin considerar nunca que lo que yo hacía se inscribía en un proyecto estructuralista. Sin duda existen las estructuras del relato, pero no representan más que simples constreñimientos lógicos o conveniencias con finalidad dramática. Para mí, no hay nada más que buscar»[22]. Claude Brémond definía, en su contribución de 1966, un esbozo de tipología de las formas narrativas elementales que corresponden a las categorías universales del comportamiento humano, y a partir de ahí construía una clasificación posible de los tipos de relato alrededor de una estructura referencial de base que en un segundo momento experimenta un proceso de complicación, de adaptación a uno u otro anclaje espacial o temporal.

La contribución de Umberto Eco revela una de las ambiciones del programa estructuralista que es descifrarlo todo, no limitar el corpus a las recensiones habituales de los grandes textos de la historia de la literatura. Eco elige las novelas policíacas populares de Fleming, su serie de 007 con su héroe James Bond. Percibe ya en el primer volumen de la serie *Casino Royal*, escrito en 1953, la matriz invariable de todos los libros futuros y se pregunta acerca de los resortes del éxito popular de la figura heroica de James Bond. Eco desplaza entonces el análisis habitual de las obras de Fleming que valora los aspectos ideológicos mostrando que responden sobre todo a una exigencia retórica. El mundo de Fleming es un mundo maniqueo por comodidad en el arte de persuadir al lector: «Fleming no es reaccionario por el hecho de que llene la casilla "el malo" de su esquema con un ruso o un judío; es reaccionario porque procede mediante esquemas»[23]. Eco desplaza entonces la caracterización de reaccionario atribuida a Fleming para calificar un género concreto, que es el de la fábula, cuyo dogmatismo inherente lleva a un pensamiento mediante esquemas inevitablemente reaccionarios.

Por su parte, Todorov se apoya en el desplazamiento realizado por los formalistas rusos para establecer las categorías del relato literario en el marco de lo que ya no es un estudio de la literatura, sino de la literalidad; ya no comprensión directa de las obras, sino de las virtualidades del discurso literario que las hace posibles: «Así los estudios literarios podrán convertirse en una ciencia de la literatura»[24].

En cuanto a Gérard Genette, se pregunta sobre las fronteras del relato a partir de las definiciones que ofrece la tradición clásica desde

---

[22] Claude Brémond, entrevista con el autor.
[23] U. Eco, *Communications* 8, reed. 1966, Points-Seuil, 1981, p. 98.
[24] T. Todorov, *ibid.*, p. 131.

Aristóteles y Platón hasta el uso que se hace de ella en la escritura novelesca contemporánea en Philippe Sollers o Jean Thibaudeau: éstos expresan el agotamiento del modo representativo, y anuncian quizá la salida definitiva de la era de la representación. La conjunción de todas estas contribuciones ofrece un inmenso campo de investigaciones a los literatos, que van a apoderarse de estas nuevas orientaciones para enfrentarse al discurso dominante de la historia clásica de la literatura con tanto más entusiasmo cuanto que el proyecto parece a la vez colectivo y que promete la edificación de una auténtica ciencia nueva.

Les Temps Modernes

Signo de un éxito que permite desbordar todos los diques, la revista de Sartre, *Les Temps Modernes*, consagra en 1966 un número especial al estructuralismo[25]. Jean Pouillon, que se encarga de presentar el número, parte de la constatación innegable de que el estructuralismo está de moda: «La moda tiene algo de exasperante, y es que al criticarla se cede a ella»[26]. Define el fenómeno como la expresión de dos grandes ideas: la de totalidad y la de interdependencia, es decir, la búsqueda de las relaciones entre términos diferentes aproximados, no a pesar de, sino en virtud de sus diferencias. El estructuralismo consiste entonces «en buscar las relaciones que dan a los términos que unen un valor de posición en un conjunto organizado»[27]. Marc Barbut se pregunta sobre el sentido de la palabra estructura en matemáticas, y evoca la utilización analógica que hace Lévi-Strauss del sistema de las cuatro clases en su análisis del sistema de parentesco kariera.

En cuanto a Greimas, analiza las relaciones entre «estructura e historia» para subrayar la ausencia de pertinencia de la dicotomía saussuriana entre diacronía y sincronía, a la que opone la concepción de Hjelmslev de la estructura como mecanismo acrónico. Responde así al reproche de antihistorismo hecho al estructuralismo, y evoca el desacoplamiento de la temporalidad en Fernand Braudel en tres temporalidades: estructural / coyuntural / fáctica, para saludar en ella un esbozo reflexivo y una tentación de integración de la estructura por parte de los historiadores, pero sin adherirse, sin embargo, al uso que se hace de ella: «Una concepción tal no resiste desgraciadamente un

---

[25] Número especial titulado *Problèmes du structuralisme*, de *Les Temps Modernes* 246 (noviembre 1966), contribuciones de J. POUILLON, M. BARBUT, A.-J. GREIMAS, M. GODELIER, P. BOURDIEU, P. MACHEREY, J. EHRMANN.

[26] J. POUILLON, *ibid.*, p. 769.

[27] *Ibid.*, p. 772.

examen. [...] En primer lugar, no se ve cómo fundamentar la ecuación postulando que lo que dura mucho tiempo es más esencial que lo que dura poco»[28]. Para un estructuralista, según Greimas, todo se sitúa en el nivel del modelo metalingüístico, y desde una perspectiva así la dimensión histórica se ve relegada al papel de «fondo»[29].

En el mismo número de *Les Temps Modernes*, Maurice Godelier afirma la pertinencia de la filiación entre Marx y el estructuralismo. Marx «anuncia la corriente estructuralista moderna»[30]. Marx es captado entonces a partir de la obra de Lévi-Strauss, como el verdadero precursor del paradigma estructuralista en la medida en que ha permitido disociar las relaciones sociales visibles y su lógica oculta, en que ha rechazado el historicismo para hacer predominar el estudio estructural, y por último ha desdoblado la contradicción, que no sitúa en el seno de una misma estructura, sino de «dos estructuras irreductibles la una a la otra, las fuerzas productivas y las relaciones de producción»[31]. Por su parte, Pierre Bourdieu enuncia las bases de una sociología del pensamiento intelectual y de la creación artística que debe superar la oposición tradicional entre estética interna y externa, gracias a un método estructural riguroso: «El campo intelectual está dotado de una autonomía relativa, que autoriza la autonomización metodológica que realiza el método estructural al tratar el campo intelectual como un sistema regido por sus leyes propias»[32].

Aléthéia

La revista *Aléthéia* consagra también un número especial, el de febrero de 1966, al estructuralismo. Encontramos allí un artículo de Maurice Godelier sobre la contradicción, un artículo de Lévi-Strauss sobre los criterios específicos en las disciplinas sociales y humanistas. Kostas Axelos escribe sobre el intento de Lucien Sebag de conciliación entre marxismo y estructuralismo, Georges Lapassade sobre Hegel. Y en una entrevista, Roland Barthes presenta al estructuralismo como la posibilidad de «desfechitizar los saberes antiguos o incluso contemporáneos»[33].

---

[28] A.-J. GREIMAS, *ibid.* [reimp. en: *Du sens*, Le Seuil, 1970, p. 106; ed. cast.: *En torno al sentido*, Madrid, Fragua, 1973].

[29] *Ibid.*, p. 107.

[30] M. GODELIER, «Système, structure et contradiction dans *Le Capital*», *Les Temps Modernes* 246 (noviembre 1966), p. 832.

[31] M. Godelier, *Les Temps Modernes* 246, art. cit., p. 829.

[32] P. BOURDIEU, «Champ intellectuel et projet créateur», *ibid.*, p. 866.

[33] R. BARTHES, *Aléthéia*, febrero de 1966, p. 218.

Esprit

La revista *Esprit*, que había dedicado uno de sus números en 1963 a una discusión de las tesis de Lévi-Strauss, organiza un congreso en diciembre de 1966 cuyo contenido será publicado algo más tarde, en mayo de 1967 en un número especial consagrado al estructuralismo[34]. *Esprit* ofrece a sus lectores un panorama bastante completo. Jean-Marie Domenach percibe el fenómeno estructuralista como una empresa de desestabilización de los términos sobre los que vivía la filosofía hasta entonces, y especialmente el lugar asignado a la conciencia. Se pregunta de qué modo esta protesta por parte de hombres de izquierda que discuten las bases del sistema establecido puede conciliarse con su lucha política, puesto que si los hombres son manipulados por un sistema apremiante sin poder reconquistar una parte de conciencia autónoma, ¿en nombre de qué pueden proseguir su protesta? El fenómeno estructuralista es complejo y contradictorio, lo que explica la pasión de la que es objeto: «El estructuralismo tiene dos caras: una expresa la suficiencia epistemológica de nuestra época, y la otra habla de la angustia de una ausencia, la vuelta de la noche»[35].

Siempre es la muerte del hombre, su disolución en las estructuras, lo que provoca las reticencias y críticas de la revista *Esprit*. Por un lado, Mikel Dufrenne coloca en el mismo plano el neopositivismo en boga en una Francia que descubre con retraso el positivismo lógico anglosajón y que lo interpreta a su manera, y el antihumanismo: «La filosofía contemporánea grita: ¡a por el hombre!»[36]. Por el otro. Paul Ricœur reconoce que la conquista del punto de vista estructural es una conquista de la cientificidad, pero es especialmente costosa, y la victoria que obtiene se paga al caro precio de dos exclusiones principales, que son el acto de hablar –el habla eliminada por Saussure del estudio de la lengua– y la historia. Propone superar esta amputación sin volver a caer, sin embargo, en los errores del mentalismo o del psicologismo; y por lo tanto «pensar el lenguaje sería pensar de lo que Saussure dividió, la unidad de la lengua y el habla»[37].

Sartre sale de su silencio

Esta pasión desbordante por el estructuralismo deja sin voz a un Jean-Paul Sartre encerrado en el mutismo de su travesía del desierto

---

[34] Número especial titulado *Structuralismes, idéologies et méthodes*, de *Esprit* 360 (mayo 1967), contribuciones de J.-M. DOMENACH, M. DUFRENNE, P. RICŒUR, J. LADRIÈRE, J. CUISENIER, P. BURGELIN, y. BERTHERAT, J. CORNILH.

[35] J.-M. DOMENACH, «Le système et la personne», *Esprit* 360 (mayo 1967), pp. 771-780.

[36] M. DUFRENNE, «La philosophie du néo-positivisme», *ibid.*, pp. 781-800.

[37] P. RICŒUR, «La structure, le mot, l'événement», *ibid.*, pp. 801-821.

mientras cada éxito de edición socava un poco más las bases de su filosofía existencialista. En 1966 el exceso estructuralista le hace salir de su silencio. El peligro es grande puesto que Foucault, en la cima de la gloria, acaba de colocarlo en el museo Grévin de los filósofos del siglo XIX. Esto es demasiado: decide salir del mutismo y entablar la lucha con ocasión de un número especial que le dedica la revista *L'Arc* a fines de 1966[38]. Bernard Pingaud presenta el número constatando el cambio radical de los quince últimos años que han visto la desaparición de la filosofía en beneficio de las ciencias humanas: «Ya no se habla de conciencia o de sujeto, sino de reglas, de códigos, de sistemas; ya no se dice que el hombre construya el sentido, sino que el sentido le llega al hombre; ya no se es existencialista, sino estructuralista»[39]. Jean-Paul Sartre responde a las preguntas de Bernard Pingaud, y esta intervención revela por su tono polémico la cólera contenida del filósofo y la situación difícil en la que se encuentra. Al gran éxito del año 1966, *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault, opone que «el éxito de su libro prueba lo que se esperaba: ahora bien, un pensamiento verdaderamente original nunca es lo que se espera. Foucault da a la gente lo que ésta necesita: una síntesis ecléctica en la que Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, *Tel Quel*, son utilizados para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica. Tras la historia, por supuesto, a lo que se apunta es al marxismo. Se trata de construir una ideología nueva, la última barrera que la burguesía puede levantar contra Marx»[40].

Tras este asalto algo reduccionista, Sartre modera sus palabras, precisando que no rechaza en bloque el método estructuralista, a condición de que sea consciente de sus límites. Si bien para Sartre el pensamiento no se reduce al lenguaje, éste es una pieza fundamental de su filosofía que corresponde a un elemento constitutivo del práctico-inerte. Si bien la obra de Lévi-Strauss merece la gracia de Sartre, responde, sin embargo, a la polémica contra él de *El pensamiento salvaje* al considerar que «el estructuralismo, tal y como lo concibe y practica Lévi-Strauss, ha contribuido mucho al descrédito actual de la historia»[41]. Para Sartre, Lacan participa plenamente en el estructuralismo en la medida en que su descentramiento del sujeto está relacionado con el mismo descrédito de la historia: «Si ya no hay praxis, no puede haber tampoco sujeto. ¿Qué nos dicen Lacan y los psicoanalistas que apelan a él? El hombre no piensa, es pensado, igual que para algunos lingüistas es hablado»[42]. Reconoce sin embargo la filia-

---

[38] *L'Arc* 30 (4º trimestre 1966), número especial J.-P. Sartre.
[39] B. PINGAUD, *ibid.*, p. 1.
[40] J.-P. SARTRE: *ibid.*, pp. 87-88.
[41] *Ibid.*, p. 89.
[42] *Ibid.*, pp. 91-92.

ción freudiana en las palabras de Lacan, puesto que el estatuto concedido al sujeto en Freud era ya ambiguo y la cura analítica presupone por principio que el paciente se deja hacer abandonándose a las asociaciones libres. La misma crítica de antihistorismo es dirigida a Althusser, que privilegia el concepto en su atemporalidad a expensas de la noción, sin percibir la «contradicción permanente entre la estructura práctico-inerte y el hombre que se descubre condicionado por ella»[43].

Por último, Sartre remite esta explosión de las ciencias humanas alrededor del paradigma estructuralista a una importación americana: sería la adaptación ideológica a una civilización tecnocrática en la que ya no hay lugar para la filosofía: «Vean lo que pasa en los Estados Unidos: la filosofía ha sido reemplazada por las ciencias humanas»[44]. En este año 1966 durante el cual los B52 del presidente Johnson bombardean cotidianamente Vietnam del Norte, se comprende hasta qué punto esta apreciación puede ser insultante para los mosqueteros estructuralistas.

El asunto hace mucho ruido porque se deseaba vivamente que Sartre ofreciese su punto de vista sobre los sucesivos cuestionamientos de su filosofía desde comienzos de los años sesenta. *Le Figaro Littéraire* practica la dramatización máxima al titular en portada: «Lacan juzga a Sartre». Lacan responde a una entrevista en la que ironiza y relativiza la posición de Sartre: «Yo no me sitúo en absoluto respecto a él»[45]. La línea de defensa de Lacan consiste en rechazar la validez de la referencia a un grupo estructuralista que fuese homogéneo: «¿Quién va a creer que nos ponemos de acuerdo?»[46]. Sin duda no se trata de un complot, sino de debate de ideas, y Jean-François Revel, virulento crítico de las tesis estructuralistas en su crónica de *L'Express*, titula para hablar del informe sobre Sartre de *L'Arc*: «Sartre en segunda vuelta». Evoca a este respecto «al rey Lear negado, despojado por sus hijas»[47], y añade a la analogía sartriana de la correspondencia entre la llegada de una tecnoestructura y el éxito de una doctrina antihistórica y negadora del sujeto, una correspondencia de orden político con el gaullismo que le habla al ciudadano francés cuando su papel se reduce a escuchar al general encarnar la palabra de Francia durante sus famosas conferencias de prensa.

---

[43] *Ibid.*, p. 93.
[44] *Ibid.*, p. 94.
[45] J. LACAN, *Le Figaro Littéraire*, 29 de diciembre de 1966, p. 4.
[46] *Ibid.*, p. 4.
[47] J.-F. REVEL, «Sartre en ballotage», *L'Express*, núm. 802, 7-13 de noviembre de 1966, p. 97.

El año 1966 es también el de los grandes encuentros, simposios y coloquios. El castillo de Cerisy sigue siendo un importante lugar de actividad intelectual, y acoge ese año un coloquio sobre «Los caminos actuales de la crítica» cuyas actas aparecerán en Plon en 1968.

A orillas del lago Leman, se celebra en Ginebra en septiembre de 1966 un congreso de filosofía de lengua francesa sobre el lenguaje, cuyas discusiones se centran en las conferencias de Émile Benveniste y de Mircea Eliade. Pero la efervescencia francesa del momento comienza también a provocar interés fuera de Europa: en octubre de 1966, se organiza una gran ceremonia del estructuralismo en los Estados Unidos bajo los auspicios del centro de humanidades de la Universidad Johns Hopkins. Es la primera vez que el estructuralismo atraviesa el Atlántico para alcanzar el Nuevo Mundo. Los americanos perciben claramente el fenómeno del pensamiento crítico en Francia como multidisciplinar, e invitan a representantes de las distintas ciencias humanas[48]: Lucien Goldmann y Georges Poulet son invitados para representar a la crítica literaria de tipo sociológico, Roland Barthes, Tzvetan Todorov y Nicolas Ruwet por la semiología literaria, Jacques Derrida en tanto que filósofo por su trabajo sobre Saussure y Lévi-Strauss publicado a fines de 1965 en la revista *Critique*[49], Jean-Pierre Vernant por su antropología histórica de la Grecia antigua, y Jacques Lacan por su relectura estructuralista de Freud. Este simposio aparecerá algunos años más tarde en los Estados Unidos[50].

Roland Barthes está invitado evidentemente como una de las *vedettes* de la justa que se disputa en Francia. Habla del arrinconamiento de la retórica en el siglo XIX y de su sustitución por el positivismo, que ha separado de forma duradera el destino de la literatura y de la teoría del lenguaje. Por este rodeo, demuestra el arraigo histórico de la renovación del interés por una reflexión sobre el lenguaje, y esta nueva conjunción entre literatura y lingüística, calificada de semiocrítica, basada en la escritura como sistema de signos, en una relación de objetivación. Evoca las nuevas fronteras a conquistar en la exploración del lenguaje a partir de la simbiosis moderna entre lingüística, psicoanálisis y literatura, realizada por el estructuralismo.

---

[48] Informaciones tomadas de É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 2, cit., p. 414.

[49] J. Derrida, «De la grammatologie», *Critique* 223-224 (diciembre 1965).

[50] VV. AA., *The Structuralist's Controversy. The Langages of Criticism and the Sciences of Man*, R. Marksey y E. Donato (eds.), The Johns Hopkins Press, Baltimore y Londres, 1970 y 1972.

Jean-Pierre Vernant realiza una intervención sobre «La tragedia griega: problema de interpretación», en la que muestra que no se puede comprender la tragedia sin apelar al contexto, pero no en el sentido clásico del término: «Lo que llamo contexto no es algo que está fuera del texto, sino que está bajo el texto. Es en la lectura del propio texto, descifrándolo, donde se percibe, en razón de los campos semánticos, que estamos obligados a hacer intervenir elementos que son exteriores a la tragedia y que vienen a alimentarla»[51]. Jean-Pierre Vernant insiste en la necesidad de partir del texto en su estructura interna, en su cierre sobre sí mismo, pero a condición de exhumar lo que recubre con juegos verbales, semánticos, ideológicos, que permiten los efectos específicos del discurso trágico.

Es en Baltimore donde Vernant conoce personalmente a Lacan. Encuentro sin continuación, aunque algo más tarde, de vacaciones en Belle-Île, un estupefacto Vernant verá llegar a tres lacanianos que vienen a explicarle que es indispensable que asista al seminario del maestro Lacan («Me explicaron que en realidad yo hacía lo mismo que Lacan sin saberlo. Lo que demostraba que yo necesitaba un buen psicoanálisis. Les respondí que era un poco tarde, pero me repitieron que Lacan estaba muy interesado por mi trabajo, que seguía con atención»[52]). Lacan, cuyo discurso era ya difícilmente inteligible en su lengua natal, intentó expresarse en inglés en Baltimore, cuando no dominaba el idioma, lo que acentuaba todavía más el hermetismo de su intervención, que no por ello dejaba de percibirse como la del gran gurú del estructuralismo.

---

[51] Jean-Pierre Vernant, entrevista con el autor.
[52] *Ibid.*

34

1966: EL AÑO LUZ / II. FOUCAULT COMO ROSQUILLAS

Como hemos visto, el acontecimiento editorial del año, el más vendido del verano, es indiscutiblemente *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault. Aunque Sartre pudiese decir que esta obra era esperada, su éxito no dejó de sorprender al editor Pierre Nora y al autor, puesto que la primera tirada fue modesta: 3.500 ejemplares, que se agotaron rápidamente. Publicado en abril de 1966, hubo que reimprimir en junio 5.000 ejemplares, luego 3.000 en julio, y 3.500 más en septiembre... Michel Foucault es arrastrado por la ola estructuralista y su obra aparece como la síntesis filosófica de la nueva reflexión de hace una quincena de años. Si bien el autor marcará más tarde sus distancias respecto de la etiqueta estructuralista, que considerará infamante, sin embargo en 1966 se sitúa en el corazón del fenómeno: «El estructuralismo no es un método nuevo; es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno»[1].

Invitado por Pierre Dumayet a la gran emisión literaria de televisión de la época, «Lectures pour tous», se expresa en nombre de un «nosotros» fundador de una ruptura colectiva donde se sitúa al lado de Lévi-Strauss y Dumézil distanciándose de la obra de Sartre «que es un hombre del siglo XIX, puesto que todo su esfuerzo pretende devolver el hombre adecuado a su propia significación»[2]. Las conversaciones con Pierre Dumayet para ilustrar su obra ante el gran público de telespectadores participan plenamente de la nueva ambición estructuralista. M. Foucault afirma aquí la desaparición de la filoso-

---

[1] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, cit., p. 221.

[2] *Id.*, «Lectures pour tous», 1966, document INA, difusión *Océaniques*, FR3, 13 de enero de 1988.

fía, su dispersión en otras actividades del pensamiento: «Llegamos a una era que es quizá la del pensamiento puro, del pensamiento en acto, y una disciplina tan abstracta y general como la lingüística, tan fundamental como la lógica o incluso la literatura después de Joyce son actividades de pensamiento. Hacen las veces de filosofía, no es que ocupen el lugar de la filosofía, sino que son el despliegue de lo que antes era la filosofía»[3].

Su proyecto de arqueología de las ciencias humanas (originariamente la obra debía llevar como subtítulo «Arqueología del estructuralismo») es definido por Foucault en este programa como la expresión de la voluntad de colocar a nuestra cultura en una posición de extrañeza similar a la forma en la que percibimos a los nambikwara descritos por Lévi-Strauss. No se trata en absoluto de trazar las líneas de continuidad del despliegue de un pensamiento en una lógica continua y evolutiva, sino por el contrario de observar las discontinuidades que hacen que nuestra cultura pasada nos parezca fundamentalmente otra, extraña a nosotros mismos, en una distancia restaurada: «Es esta situación etnológica lo que he querido reconstruir»[4]; y Foucault ataca toda empresa de identificación con la figura puramente efímera del hombre, a la vez reciente y abocada a la desaparición próxima. Dios ha muerto, y el hombre lo sigue hacia una desaparición ineluctable en la que trabajan especialmente las ciencias que invocan su existencia: «Paradójicamente el desarrollo de las ciencias humanas nos invita a una desaparición más que a una apoteosis del hombre»[5].

Es claramente esta muerte del hombre la que fascina a la época, y son muchos los que se apresuran tras el cortejo fúnebre. Las negaciones sucesivas del sujeto en la lingüística saussuriana, en la antropología estructural y en el psicoanálisis lacaniano acaban de encontrar en Foucault al que recoloca en el centro mismo de la historia cultural occidental a esta figura en tanto que ausencia, en tanto que falta alrededor de la cual se despliegan las epistemes.

El efecto Foucault

El recibimiento está al nivel del acontecimiento: resplandeciente. Jean Lacroix saluda en *Le Monde* a la obra de M. Foucault como «una de las más importantes de esta época»[6]; es «una obra impresionan-

---

[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] J. Lacroix, «La fin de l'humanisme», *Le Monde*, 9 de junio de 1966.

te»[7], responde como un eco Robert Kanters en *Le Figaro*. François Châtelet consagra como filósofo el acontecimiento que revoluciona el pensamiento en *La Quinzaine Littéraire*. La lectura de la obra de Foucault hace surgir «una mirada radicalmente nueva sobre el pasado de la cultura occidental y una concepción más lúcida de la confusión de su presente»[8]. En *L'Express*, Madeleine Chapsal abre un gran artículo a tres páginas con un título sugerente: «La plus grande révolution depuis l'existencialisme»[9]. Y en *Le Nouvel Observateur* es Gilles Deleuze quien recensiona también en tres páginas el libro de M. Foucault: «La idea de Foucault: las ciencias del hombre no se han constituido en absoluto cuando el hombre se ha tomado como objeto de representación, ni siquiera cuando se descubre una historia; es al contrario, cuando se ha deshistorizado»[10].

Foucault es muy solicitado evidentemente para responder de esta muerte del hombre cuya paternidad le atribuye generosamente toda la prensa. A la pregunta de cuándo dejó de creer en el sentido, planteada en una entrevista concedida a *La Quinzaine Littéraire*, Foucault responde: «El punto de ruptura se sitúa el día que Lévi-Strauss para las sociedades y Lacan para el inconsciente nos han mostrado que el sentido no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, una reverberación, una espuma, y lo que nos atravesaba profundamente, lo que estaba antes que nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio era el sistema»[11]. Raymond Bellour ofrece su apoyo decidido a las tesis foucaultianas, mientras que la acogida que le va a reservar su partido (el PCF) será claramente más reservada; pero goza de una cierta autonomía en *Les Lettres Françaises* donde entrevista a Foucault. Ve en él al iniciador de una auténtica revolución en el campo de la historia de las ideas cuando restituye la totalidad lógica de los conceptos de una época, relegando a las mazmorras de la historia lo que en este campo era el evangelio hasta entonces, el famoso «Hazard», *La crisis de la conciencia europea*. Con lucidez, Raymond Bellour percibe bajo el filósofo al escritor de estilo brillantísimo: «Esta época ha visto nacer, con los rasgos de los descifradores del sentido, a un nuevo tipo de escritores»[12].

---

[7] R. KANTERS, «Tu causes, tu causes, c'est tout ce que tu sais faire», *Le Figaro*, 23 de junio de 1966.

[8] F. CHÂTELET, «L'homme, ce Narcisse incertain», *La Quinzaine Littéraire*, 1 de abril de 1966.

[9] M. CHAPSAL, *L'Express*, núm. 779, 23-29 de mayo de 1966, pp. 119-121.

[10] G. DELEUZE, «L'homme, une existence douteuse», *Le Nouvel Observateur*, 1 de junio de 1966.

[11] M. FOUCAULT, entrevista, *La Quinzaine Littéraire*, núm. 5, 15 de mayo de 1966.

[12] R. BELLOUR, *Les Lettres Françaises*, núm. 1125, 31 de marzo de 1966 [reimp. en: *Le Livre des autres*, 10/18, 1978, p. 14].

En todas sus intervenciones, múltiples en este año 1966, Foucault no deja de remitir a Sartre al siglo XIX y de situarse firmemente al lado de Lévi-Strauss, de Dumézil, de Lacan y de Althusser, es decir, de la modernidad del siglo XX. Es lo que justifica plenamente la observación de Didier Éribon: «Parece evidente que Foucault se instala firmemente en la galaxia estructuralista»[13], aunque se trate de un estructuralismo muy particular, puesto que el estructuralismo de Foucault no está basado en la existencia de estructuras. Es «un estructuralismo sin estructuras»[14], lo que hace decir a François Ewald que Foucault nunca fue estructuralista, y que su proyecto era incluso luchar contra la idea de estructura y por lo tanto contra el estructuralismo. Según François Ewald, toda la empresa foucaultiana apunta a que sea posible una política, de ahí su hostilidad a la idea misma de estructura: «La estructura es una de las formas del gran sujeto histórico, de la gran identidad que atraviesa la historia, mientras que Foucault explica perfectamente que es eso lo que quiere destruir»[15]. Esta tensión interna aún no experimentada por el Foucault de 1966, viene de su posición ambigua de filósofo que se instala en el centro de las ciencias sociales para subvertirlas desde el interior. Pero esta posición, lejos de ser la de una contestación del fenómeno estructuralista, se alimenta de él, aunque Foucault no comparta el cientificismo propio de los demás partidarios del movimiento, que por su parte buscan la legitimación de su disciplina.

El hombre: figura transitoria y efímera

Las palabras y las cosas se sitúa entonces en la filiación del trabajo de Georges Canguilhem. Foucault considera de forma paralela la historia científica a partir de las discontinuidades y de la deconstrucción nietzscheana de las disciplinas establecidas. Esta base nietzscheana de la vía de Foucault se encuentra en un rechazo radical del humanismo. El hombre-sujeto de su historia, que actúa, consciente de su acción, desaparece. Su figura no aparece más que en una fecha reciente y su descubrimiento anuncia su próximo fin. Su situación central en el pensamiento occidental no es más que ilusión, a la que disipa el estudio de los múltiples condicionamientos que sufre. El hombre es así descentrado, rebajado a la periferia de las cosas, bajo influencias, hasta el punto de perderse en la espuma de los días: «El

---

[13] D. Éribon, *Foucault*, cit., p. 189.

[14] J. Piaget, «Que sais-je?», *Le Structuralisme*, PUF, p. 108 [ed. cast.: *El estructuralismo*, Barcelona, Oikos-Tau, 1980].

[15] François Ewald, entrevista con el autor.

hombre [...] no es sin duda nada más que un cierto desgarrón en el orden de las cosas. [...] El hombre no es más que una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber»[16]. Foucault se dedica entonces a historiar la llegada de esta ilusión que sería el hombre y que nacería en el mundo del siglo XIX. Lo que existía en la época griega eran los dioses, la naturaleza, el cosmos, no había lugar para un pensamiento del sujeto responsable. En la problemática platónica, la falta es atribuible a un error de juicio, a la ignorancia, y no a la responsabilidad individual.

De la misma forma, en la episteme clásica el hombre no tiene ningún lugar. Ni el humanismo del Renacimiento ni el racionalismo de los clásicos pudieron pensar al hombre. Hubo que esperar a una falla en la configuración del saber para que el hombre se sitúe en el corazón del campo del saber. Luego la cultura occidental es la que ha dedicado el mayor espacio al hombre. Aparece en una situación central, la de rey de la creación, referente absoluto de todas las cosas. Esta fetichización se expresa especialmente bajo una forma filosófica, con el ego cartesiano que introduce al sujeto como sustancia. receptáculo de verdades. Invierte la problemática del error y de la falta tal y como funcionaba en la Antigüedad, e incluso en la escolástica medieval: «La subordinación se invierte, y es el esquema del error el que se relativiza respecto al de la falta: equivocarse [...] es afirmar libremente por medio de su voluntad libre e infinita los contenidos de sentido del entendimiento que siguen estando confusos»[17]. Sin embargo, como señala Foucault tras Freud, este hombre ha conocido en la historia del pensamiento occidental cierto número de grandes heridas narcisistas. Copérnico, al descubrir que la tierra no es el centro del universo, revoluciona el campo del pensamiento y desplaza la soberanía primitiva del hombre. Darwin, al descubrir que en el umbral del hombre está el simio, rebaja al hombre al estadio de episodio en un tiempo biológico que lo sobrepasa. Luego Freud descubre que el hombre no puede conocerse solo, que no es plenamente consciente y se comporta bajo la determinación de un inconsciente al que no tiene acceso y que sin embargo hace inteligibles sus hechos y gestos.

Por lo tanto, el hombre se ha visto desposeído por etapas de sus atributos, pero se ha reapropiado de estas rupturas en el campo del saber para hacer de ellas otros tantos instrumentos de restitución de su reino. Aparece así en el siglo XIX en su desnudez, en la confluencia de tres formas de saber, como objeto concreto, perceptible, con la

[16] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, cit., p. 15.
[17] J.-M. Benoist, *La Révolution structurale*, cit., p. 202.

aparición de la filología de Propp, de una economía política con Smith y Ricardo, de una biología con Lamarck y Cuvier. Aparece entonces la figura singular de un sujeto vivo, hablante y que trabaja. El hombre habría nacido entonces de esta triple resultante, ocupando el lugar central de estos nuevos saberes, figura obligada de estos dispositivos de conocimiento, su significado común. Pudo entonces reinstalarse en una posición soberana respecto a la naturaleza. La astronomía permitió la física, la biología la medicina, el inconsciente permitió el psicoanálisis. Pero esta soberanía es para Foucault a la vez reciente, abocada a desaparecer e ilusoria. Tras las huellas de Freud que ha descubierto lo inconsciente de las prácticas del individuo, y de Lévi-Strauss que se dedica al inconsciente de las prácticas colectivas de las sociedades, Foucault parte en busca del inconsciente de las ciencias que creemos habitadas por nuestras conciencias.

Ésta es la revolución copernicana que quiere realizar para deshacer el engaño del humanismo, que para él es la gran perversión del periodo contemporáneo: «Nuestra Edad Media en la época moderna es el humanismo»[18]. El papel principal del filósofo, según Foucault, es por lo tanto levantar el obstáculo epistemológico que constituyen los privilegios concedidos al *cogito*, al sujeto como conciencia y sustancia. Foucault teoriza por completo la constitución de una auténtica base filosófica que vincula las diversas semióticas, todas con el texto como punto cardinal, sometiendo al hombre a una red que lo disuelve a su pesar: «Acabar con el viejo filosofema de la naturaleza humana, con este hombre abstracto»[19]. Ésta es la perspectiva foucaultiana. Se une así con la de Lévi-Strauss, que evoca también la figura fugitiva del hombre: «El mundo ha comenzado sin el hombre y terminará sin él»[20]. Foucault rinde por otra parte homenaje a Lévi-Strauss cuando éste permite, gracias a la etnología, disolver al hombre, deshacer sucesivamente todos sus intentos de positividad. La etnología y el psicoanálisis ocupan un lugar privilegiado en nuestro saber moderno, constata Foucault: «Se puede decir de ambas lo que Lévi-Strauss decía de la etnología: que disuelven al hombre»[21].

Esta esquela de defunción cuya parábola elabora Foucault puede parecer paradójica en el momento de la explosión de las ciencias humanas, pero Foucault concibe el psicoanálisis y la etnología como «contraciencias»[22]: y el valioso estatuto que les confiere se vincula con el paradigma estructuralista que las ha puesto por delante como

---

[18] M. Foucault, France-Culture, redifusión, junio de 1984.
[19] J.-M. Benoist, *La Révolution structurale*, cit., p. 17.
[20] C. Lévi-strauss, *Tristes Tropiques*, cit., p. 447.
[21] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 390-391.
[22] *Ibid.*, p. 391.

claves principales de la inteligibilidad moderna. La revolución estructural es en este terreno «guardiana de la ausencia del hombre»[23].

Temporalidades múltiples, discontinuas

Este descentramiento del hombre, cuando no su disolución, lleva a otra relación con la temporalidad, con la historicidad, su pluralización y su inmovilización, así como a un desplazamiento de la mirada sobre las condiciones exteriores que determinan las prácticas humanas: «¿La historia del hombre será más que una especie de modulación común de los cambios en las condiciones de vida (climas, fecundidad del suelo, formas de cultivo, explotación de las riquezas), de las transformaciones de la economía (y como consecuencia de la sociedad y de las instituciones) y de la sucesión de las formas y el uso de la lengua? Pero entonces el hombre no es histórico: el tiempo le viene de un lugar distinto de él mismo»[24]. El hombre sufre entonces temporalidades múltiples que se le escapan, en este marco no puede ser sujeto, sino solamente objeto de puros acontecimientos exteriores a él. La conciencia es por lo tanto el horizonte muerto del pensamiento. No hay que buscar lo impensado en el fondo de la conciencia humana, es el Otro en relación con el hombre, a la vez en él y fuera de él, a su lado, irreductible e incomprensible, «en una dualidad sin recurso»[25]. El hombre se articula sobre lo ya comenzado de la vida, del trabajo y del lenguaje, y por lo tanto encuentra cerradas las vías de acceso a lo que sería su origen, su llegada.

Para Foucault la modernidad se sitúa allí, en el reconocimiento de esta impotencia y de la ilusión inherente a la teología del hombre del *cogito* cartesiano. Tras haber hecho bajar al héroe y fetiche de nuestra cultura de su pedestal, Foucault ataca el historicismo, a la historia como totalidad, como referente continuo. La historia foucaultiana ya no es descripción de una evolución, noción tomada de la biología, ni descubrimiento de un progreso, noción ético-moral, sino el análisis de las transformaciones múltiples en acción, localización de discontinuidades, como relámpagos instantáneos. La inversión de la continuidad de la historia es el corolario necesario del descentramiento del sujeto: «El ser humano ya no tiene historia, o mejor, puesto que habla, trabaja y vive, se encuentra en su ser propio, enmarañado en historias que no son homogéneas ni le están subordinadas. [...] El hombre que

[23] J.-M. Benoist, *La Révolution structurale*, cit., p. 38.
[24] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 380.
[25] *Ibid.*, p. 337.

aparece a comienzos del siglo XIX está deshistorizado»[26]. La conciencia de sí se disuelve en el discurso-objeto, en la multiplicidad de historias heterogéneas.

Foucault procede a una deconstrucción de la historia del sujeto a la manera del cubismo, a un estallido de ésta en una constelación deshumanizada. La unidad temporal no es más que una ficción, no obedece a ninguna necesidad. La historia pertenece al único registro de lo aleatorio, de la contingencia como en Lévi-Strauss, es a la vez insoslayable e insignificante. Sin embargo, a diferencia del estructuralismo lévi-straussiano, Foucault no elude la historicidad, e incluso la toma como campo privilegiado de análisis, lugar por excelencia de su búsqueda arqueológica, pero para descubrir en ella las discontinuidades que la labran, a partir de grandes fracturas que yuxtaponen cortes sincrónicos coherentes.

Las epistemes

Es así como Foucault descubre dos grandes discontinuidades en la episteme de la cultura occidental: la de la época clásica, a mediados del siglo XVII, y la del siglo XIX, que abre nuestra era moderna. Foucault capta estas alteraciones en el orden del saber a partir de campos tan diferentes como el lenguaje, la economía política, la biología, y efectúa la división en cada etapa de lo que es pensable y lo que no lo es: «La historia del saber no puede ser realizada más que a partir de lo que fue contemporáneo a él»[27]. Las discontinuidades observadas por Foucault, en la medida en que se deshace de toda forma de evolucionismo, son otras tantas figuras enigmáticas. Se trata de auténticos surgimientos, de desgarros, cuyas modalidades y lugar se contenta con señalar, sin plantearse la cuestión de su proceso de emergencia. En esta aproximación, los acontecimientos-advenimientos siguen siendo fundamentalmente enigmáticos: «Una tarea semejante implica que se ponga en tela de juicio todo lo que pertenece al tiempo, todo lo que se ha formado en él, [...] de forma que aparezca el desgarro sin cronología y sin historia de donde proviene el tiempo»[28]. La discontinuidad aparece en su singularidad, no reductible a un sistema de causalidad en la medida en que está separada de sus raíces, figura etérea salida de la bruma de la mañana de la creación del mundo.

---

[26] *Ibid.*, p. 380.
[27] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 221.
[28] *Ibid.*, p. 343.

La aproximación de Foucault implica entonces romper radicalmente con toda búsqueda de los orígenes o de un sistema cualquiera de causalidad, que se sustituye por un polimorfismo que hace imposible la restitución de una dialéctica histórica. Su arqueología de las ciencias humanas, *Las palabras y las cosas*, se dedica a restituir el cómo del surgimiento de una nueva configuración del saber a partir de un método, el más estructuralista en la trayectoria de Foucault, que lleva de una episteme a otra, de un tejido discursivo a otro, en un desarrollo en el que las palabras remiten a otras palabras. Esta vía, propiamente estructuralista, de valoración de la esfera discursiva en su autonomía respecto al referente, permite, por su dimensión sincrónica, encontrar coherencias significativas entre discursos que aparentemente no tienen relación entre sí, sino simultaneidad: «Lo que me aportó fue esa audacia de efectuar un acercamiento inteligente entre biología, astronomía, física. [...] La sociología contemporánea no tiene esta potencia expansiva»[29].

Pero es esta noción de episteme la que planteará más preguntas, no sólo la no resuelta de saber cómo se pasa de una episteme a otra, sino también la planteada al propio Foucault: ¿de qué episteme parte él? Esta noción, omnipresente en 1966 en *Las palabras y las cosas*, será discutida hasta tal punto que no se la vuelve a encontrar en la obra posterior de Foucault. Su arqueología busca en el subsuelo de los continentes del saber las líneas de falla, las rupturas significativas: «Lo que queremos sacar a la luz es el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos, considerados aparte de todo criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia»[30].

La representación de lo representado

La primera configuración del saber estudiada por Foucault es la episteme del Renacimiento hasta el siglo XVI. El saber se fundamenta entonces sobre lo mismo, sobre la repetición, la representación de lo representado. Es el parecido lo que desempeña entonces el papel fundador del saber en la cultura occidental. Hay un desdoblamiento de la relación de la idea con su objeto: «El mundo se enrolla sobre sí mismo»[31]. Los procedimientos de similitud son numerosos en esta episteme: la proximidad de los lugares, el simple reflejo, la analogía

---

[29] Pierre Ansart, entrevista con el autor.
[30] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, cit., p. 13.
[31] *Ibid.*, p. 32.

y el juego de simpatías, todos tienen el poder de asimilar las diversas cosas a una identidad fundamental. El siglo XVI ha superpuesto semiología y hermenéutica en la forma de un saber pletórico, en la medida en que la similitud, la remisión a un parecido es ilimitada, pero al mismo tiempo pobre, puesto que el saber se construye bajo la forma de la simple adición: «El saber del siglo XVI se ha condenado a no conocer nunca más que la misma cosa»[32]. La naturaleza no es aquí más que una figura doble del cosmos; erudición y adivinación participan de una idéntica hermenéutica.

Esta episteme va a vacilar en el siglo XVI a partir de un desgarro que va a afectar al viejo parentesco entre las palabras y las cosas, lugar a partir del cual el hombre va a poder nacer para sí mismo, a convertirse en objeto singular de saber. Esta mutación está simbolizada por la búsqueda de Don Quijote que intenta leer el mundo para demostrar la veracidad de los libros. Choca con la no concordancia de los signos y lo real, con un desacuerdo perfecto con el que tropieza su utopía. Persiste, sin embargo, en querer descodificar el mundo a través de su anticuada mirilla. Su aventura es doblemente significativa, en tanto que nos revela el nacimiento de una nueva configuración del saber así como la historicidad del lenguaje. El desfase que vive Don Quijote entre las palabras y las cosas, el carácter inadecuado de su forma de saber pueden engendrar la locura en la medida en que no nota la diferencia: «Las palabras vagan a la ventura, sin contenido, sin parecidos para llenarlas; ya no señalan las cosas»[33].

La nueva episteme, la de la época clásica, del siglo XVII, del racionalismo cartesiano, sustituye la jerarquía analógica por el trabajo de análisis crítico. Todo parecido es sometido a la prueba de la comparación: «La razón occidental entra en la edad del juicio»[34]. Lo que en esta episteme clásica hace posible el proyecto de una ciencia general, de una teoría de los signos, es el recurso a una *mathesis* para las estructuras simples cuyo método universal es el álgebra, y una taxonomía para las naturalezas complejas. Es en el interior de esta construcción de un orden crítico donde nace la gramática general: «La tarea fundamental del discurso clásico es atribuir un nombre a las cosas y con este nombre nombrar su ser»[35]. Nace por lo tanto una ciencia del lenguaje de esta distancia nueva entre las palabras y las cosas, y lo mismo sucede en esta época con el nacimiento de una historia natural, no disociable del lenguaje. Esta historia natural subdivide su campo en tres clases: los minerales, los vegetales y los animales, pero

---

32 *Ibid.*, p. 45.
33 *Ibid.*, p. 61.
34 *Ibid.*, p. 75.
35 *Ibid.*, p. 136.

el corte no se sitúa todavía entre lo vivo y lo no vivo. La episteme clásica se caracteriza también por el nacimiento del análisis de las riquezas que obedece a la misma configuración que la historia natural y la gramática general. Mientras que el pensamiento económico del Renacimiento reducía los signos monetarios a su exactitud de medida en cantidad de metal elegido como patrón, el siglo XVII cambia de sentido el análisis; es ahora la función de cambio la que sirve de fundamento y como nacimiento del mercantilismo. La moneda recibe su puro valor de signo porque el oro es una moneda que entonces es preciosa, y no a la inversa como se creía en el siglo XVI.

La episteme de la modernidad

Esta episteme va a vacilar una vez más a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX para dejar su sitio a nuestra episteme moderna. Ésta nace de una diferencia que hizo bascular todo el pensamiento occidental. Las nuevas ciencias que aparecen en el siglo XIX tiene en común construir su objeto en un campo cuyos componentes escapan a la observación. En el siglo XIX, la vida, el trabajo y el lenguaje se convierten en otros tantos «trascendentales». El análisis de las riquezas va a dejar lugar a la economía política. La primera reflexión importante data de Adam Smith. Para el economista, lo que circula bajo la forma de cosas puede ser referido al trabajo: «A partir de Smith, el tiempo de la economía ya no será el cíclico de empobrecimientos y enriquecimientos, [...] será el tiempo del capital y del régimen de producción»[36]. Ricardo va a concluir este advenimiento de la economía política al asegurar, en el corazón del pensamiento económico, la primacía del trabajo que determina el valor ya no como signo, sino como producto.

Una revolución similar afecta al campo de la historia natural y permite el nacimiento de la biología. Con Jussieu y Lamarck, el carácter ya no se va a fundar a partir del campo visible, en un principio interno, el de la organización que determina las funciones: esto presupone hacer un corte transversal en el interior del organismo para captar las funciones vitales tras los órganos superficiales. La biología es entonces posible, y es Cuvier quien retoma este descubrimiento para afirmar la primacía de la función sobre el órgano.

En el campo del lenguaje, la revolución epistemológica es semejante con la aparición de la filología. Es el salto de la palabra fuera de sus funciones representativas, pertenece ya a una totalidad gramatical

[36] *Ibid.*, p. 238.

que se hace determinante: «La lengua se define entonces por el número de sus unidades, y por todas las combinaciones posibles que en el discurso pueden establecerse entre ellas; se trata por lo tanto de una unión de átomos»[37].

La era del relativismo

Esta sucesión de epistemes hasta nuestro periodo contemporáneo, esta historización del saber y del hombre, figura hecha posible solamente en la última configuración epistemológica, desemboca en un relativismo histórico por parte de Foucault, un relativismo similar al de Lévi-Strauss. De la misma forma que no hay inferioridad o anterioridad entre sociedades primitivas y sociedades modernas, no hay verdad que buscar en las diversas etapas constitutivas del saber, no hay más que discursos históricamente reconocibles: «Puesto que el ser humano se ha convertido en histórico de parte a parte, ninguno de los contenidos analizados por las ciencias humanas puede permanecer estable en sí mismo ni escapar al movimiento de la historia»[38]. La base de nuestro saber contemporáneo, representado por disciplinas autoestructuradas y curtidas en una práctica científica a toda prueba, no son más que figuras temporales, configuraciones transitorias. Este relativismo absoluto que historiza totalmente el campo del saber se vuelve paradójicamente contra la aproximación del historiador, en beneficio de una concepción esencialmente espacial, la del espacio epistemológico, pura sincronía a la que le corresponde delimitar el dentro del fuera, pero cuya positividad vuelve la espalda a la duración, a la historia.

Es entonces a una mirada sobre una temporalidad tan fría como la que maneja el etnólogo en las sociedades primitivas a lo que nos invita Foucault. El malentendido con los historiadores procede de que Foucault no tiene en cuenta alguna realidad o referente histórico, sino solamente la esfera discursiva en sus modulaciones internas. No capta más que el nivel único de los discursos, en una vía nominalista en la que la palabra es tratada de forma casi física como una cosa, y de hecho sustituye a ésta. El discurso, el documento, ya no es concebido como documento, sino como monumento: «El texto es un objeto tan histórico como un tronco del árbol»[39]. Esta vía lleva a Foucault a valorar la coherencia interna de las epistemes sucesivas, a dejar de

---

37 *Ibid.*, p. 296.
38 *Ibid.*, p. 382.
39 M. Foucault, France-Culture, 10 de julio de 1969.

lado los procesos de transformación, las mediaciones, la dimensión diacrónica, y las discontinuidades siguen siendo entonces fundamentalmente enigmáticas.

Las palabras y las cosas consagran la fase más estructuralista de Foucault, la de la ciencia de los sistemas de signos, donde detrás de la descripción de la sucesión de las diversas epistemes desde la época clásica, busca lo impensado de cada una de estas etapas de la cultura occidental, su modalidad del orden, su *a priori* histórico. A la manera en que Lévi-Strauss percibe lo impensado de las sociedades primitivas, Foucault descifra lo impensado del zócalo constitutivo del saber occidental, prolongando así el esfuerzo kantiano para «sacarnos de nuestro sueño antropológico»[40].

Es para escapar de este espacio antropológico, de la analítica de la finitud, del plano empírico-trascendental, por lo que Foucault asigna al final de la obra un estatuto particular a tres disciplinas: el psicoanálisis revisado y corregido por Lacan, la etnología en su versión lévi-straussiana y la historia en una versión nietzscheana, deconstruida. La obra termina entonces con una episteme concreta: la del estructuralismo que aparece como la realización de la conciencia moderna.

En este programa que se inscribe plenamente en la coyuntura estructuralista, se destaca una ausencia notable. Es Marx, relegado en la obra a la episteme del siglo XIX: «En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real; se ha acomodado sin dificultad [...] en el interior de una disposición epistemológica que lo ha acogido favorablemente. [...] El marxismo está como pez en el agua en el pensamiento del siglo XIX: es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar»[41]. Hay aquí una fractura importante entre la posición de Foucault que busca separarse tanto del modelo marxista como del modelo fenomenológico, y la de la corriente althusseriana, que por el contrario trata de dar a Marx una segunda oportunidad, al convertirlo en el iniciador de la ruptura principal en la historia de las ciencias. Foucault deberá responder de su posición considerada provocadora por el grupo althusseriano del círculo de epistemología de la ENS, y rectificará más tarde con la redacción de *La arqueología del saber*: «Cuando escribió *Las palabras y las cosas*, ignoraba la lectura althusseriana de Marx, mientras que en *La arqueología del saber* habla de un Marx revisado por Althusser»[42]. La perspectiva del Foucault de 1966 participa plenamente del teoricismo ambiente del estructuralismo, al que da una respuesta filosófica par-

---

[40] H.-L. Dreyfus, y P. Rabinow, *Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, 1984, p. 71.

[41] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, cit., p. 274.

[42] Étienne Balibar, entrevista con el autor.

tiendo de la primacía de la razón pura, de la representación de las estructuras de la experiencia en tanto que articuladas sobre la constitución de objetos epistemológicos.

Es el medio que tiene para aparecer como jefe de filas potencial de todos los estructuralistas unidos en su lucha contra la filosofía del sentido, contra el humanismo y la fenomenología, planteando incluso, a la manera de Kant, la pregunta de la actualidad de la filosofía en tanto que presente, y de captarla en su capacidad crítica y desmistificadora.

35

1966: EL AÑO LUZ / III. CUANDO JULIA LLEGA A PARÍS

Una joven búlgara de veinticuatro años desembarca en París en vísperas de la Navidad de 1965. No tiene más que cinco dólares en el bolsillo cuando su avión aterriza en la pista de Orly bajo una fuerte nevada. No sospechaba en ese momento que iba a convertirse en la Egeria del estructuralismo con el nombre de Julia Kristeva. El gran momento del pensamiento en Francia es también esto: el encuentro de una aventura cultural audaz y de una mujer de talento. El momento es propicio, su llegada a Francia en el umbral del año 1966 la sumerge en un auténtico torbellino cultural que va a captar con la pasión de una extranjera con muchas limitaciones en su Bulgaria natal. Las circunstancias la van a colocar en el ojo del huracán, tanto más cuanto que los franceses, atentos al formalismo ruso cuyos textos publica Todorov, están a la escucha de lo que pasa en el Este tanto en el plano cultural como en el político, en este momento de deshielo de las relaciones Este/Oeste. Es en este contexto privilegiado en el que pudo beneficiarse de una beca del gobierno francés del general De Gaulle. Especialista en literatura, Julia Kristeva se pregunta sobre lo que aparece como la expresión misma de la modernidad en Francia, la nueva novela. Emprende la realización de una tesis universitaria bajo la dirección de Lucien Goldmann, pero muy pronto el contacto directo con la reflexión semiótica, entonces en pleno auge, la lleva a deconstruir su objeto de estudio para preguntarse por la constitución de la novela como género, por la narración... Participa a partir de entonces de pleno en la efervescencia cultural en curso.

La pasión por el formalismo

Acude al seminario de Barthes en los Hautes études y al laboratorio de antropología social de Lévi-Strauss, que acoge una sección de

semiolingüística. El momento decisivo es, sin embargo, el encuentro con Philippe Sollers, que provoca un flechazo mutuo: «Siempre la veré como se me apareció en ese momento, encantadora. Hay algo sorprendente en ella, su gracia, su sensualidad, esa alianza entre la gracia, la belleza física y su capacidad de reflexión. Desde este punto de vista, es un caso único»[1].

Su unión sella el arraigo intelectual de Julia Kristeva en el interior del grupo más inquieto de 1966, el grupo *Tel Quel*, que coloca a Julia en el centro del «todo París» intelectual. Conoce a Todorov, su compatriota, entabla amistad con Benveniste, descubre a Lacan a través de Sollers y frecuenta su seminario. Cercana al PCF, al menos a sus márgenes intelectuales *(La Nouvelle Critique*, *Les Lettres Françaises)*, defiende posiciones marxistas. Julia Kristeva, con el tiempo, se convierte en la portaestandarte del estructuralismo en su ambición generalizadora, mezcla explosiva de semio-marxo-freudismo, expresión misma del vanguardismo intelectual en su voluntad de revolucionar el mundo... mediante la escritura. Es una extranjera la que mejor va a encarnar esta ambición, la más parisina, de la capital. Philippe Sollers, que se convierte en su marido en 1967, se interesa entonces por la semiología literaria. Redacta en 1966 una conferencia que había dado en el seminario de Barthes del 25 de noviembre de 1965 sobre Mallarmé. El escritor es definido como el gran iniciador de la aproximación actual entre la literatura y la teoría literaria: «Para Mallarmé, la literatura y la ciencia están ya en estrecha comunicación»[2].

Todo el proyecto de *Tel Quel* se inscribe en el interior del proyecto mallarmeano en tanto que experimentación de la literatura, más allá de géneros y límites, como expresión de la conciencia de sí en la muerte, verdadero suicidio a partir del cual el lenguaje recupera sus derechos, sobrepasado las limitaciones de la subjetividad de la conciencia del autor. Mallarmé, atento a la retórica y la filología, invita a la reflexión semiológica, igual que El Libro a escribir remite a lo imposible como perspectiva. Ya no quedan más que fragmentos que hacer brillar en un porvenir prescrito que, según Mallarmé, «no es nunca más que el resplandor de lo que ha debido de producirse antes de o cerca del origen»[3]. Mallarmé inaugura entonces el vasto programa del pensamiento formal, el de la revolución en sentido literal, el

---

[1] Ph. Sollers, «Le bon plaisir de J. Kristeva», France-Culture, 10 de diciembre de 1988.

[2] *Id.*, «Littérature et totalité» [1966], en *L'Écriture et l'expérience des limites*, Points-Seuil, 1968, p. 73 [ed. cast.: *La escritura y la experiencia de los límites*, Valencia, Pre-Textos, 1977].

[3] S. Mallarmé, citado por Ph. Sollers, *ibid.*, p. 87.

de la vuelta de la retórica, la vuelta del Este, la «vuelta a...», y de la llegada desde el Este de una tal Julia Kristeva. Este gusto por el formalismo es un componente muy francés, según Jean Dubois: «La pasión por el formalismo es la expresión de una tendencia profunda, antes incluso del estructuralismo. Siendo un joven agregado, eran las estructuras formales las que me interesaban y si era un buen gramático del griego y del latín es porque son estructuras formales»[4].

La literatura en fiestas

Si bien Julia Kristeva se sumerge enseguida en este clima de los años sesenta, su posición de exterioridad, de extranjera, le da una lucidez que le va a permitir muy pronto señalar las dos aporías del paradigma estructuralista: la historia y el sujeto, especialmente a partir de la obra de M. Bajtin. Este año 1966 es decididamente un año privilegiado de reflexión sobre la literatura. El althusserismo se apodera incluso del objeto literario, concebido como producción, en la obra que le dedica Pierre Macherey[5]. Se pregunta sobre ese nuevo personaje que es el crítico literario en la época del estructuralismo: casi un escritor, ha dejado de ser un suplente: «El crítico es un analista»[6]. Su tarea, constituida por desciframientos, de reconstrucción del sentido, ya no está limitada a un papel de restitución de un sentido simplemente depositado en la obra que habría que recoger. Si bien Pierre Macherey no comparte los principios del formalismo ambiente, e incluso percibe en él «una reminiscencia platónica»[7] que conduce a una actividad idealizadora, preconiza una lectura sintomática sobre la literatura, similar a la realizada por Althusser y su grupo sobre la obra de Marx. No se trata de buscar la piedra filosofal oculta tras el texto, sino de decir aquello de lo que el texto habla sin decirlo: «Un verdadero análisis [...] debe encontrar algo nunca dicho, un no-dicho inicial»[8].

Decididamente la literatura está en fiestas, en el centro de una apuesta teórica fundamental en este año de la aparición de la respuesta de Barthes a Picard, *Crítica y verdad*. Sin embargo, Gérard Genette defiende una posición más matizada y parece tener preferencia por una coexistencia pacífica, basada en una división complementaria del trabajo entre la hermenéutica por un lado y la corriente

---

[4] Jean Dubois, entrevista con el autor.
[5] P. Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, Maspero, 1966.
[6] *Ibid.*, p. 165.
[7] *Ibid.*, p. 167.
[8] *Ibid.*, p. 174.

estructuralista por el otro. Habría así un reparto del campo literario entre una literatura susceptible de ser vivida por la conciencia crítica que se deja a la hermenéutica, y una literatura en el sentido remoto, mal descifrable, que se convierte en el objeto privilegiado de análisis del estructuralismo: «La relación que une estructuralismo y hermenéutica podría ser no de separación mecánica y exclusión, sino de complementariedad»[9]. Genette sitúa perfectamente la inversión en curso cuando observa la oscilación de un determinismo temporal a un determinismo espacial. Este rechazo de la historicidad y este repliegue a un presente estacionario cuyas líneas no hay más que trazar son, en efecto, la característica esencial de la nueva sensibilidad estructural: «Cada unidad está definida en términos de relaciones y ya no de filiación»[10]. Como Pierre Macherey, Gérard Genette discute sobre todo el aspecto individual del psicologismo que domina en la historia clásica de la literatura, su atención exclusiva a las obras y a los autores, a expensas de los circuitos de producción literaria y de lectura. Coincide plenamente en este terreno con Pierre Macherey: «Al mismo tiempo que el libro, se producen las condiciones de su comunicación [...], el que hace el libro hace también a sus lectores»[11].

La aparición de los *Escritos* en este año 1966 provoca muchas conversiones al freudismo lacanizado. Miembro del equipo de *Esprit* desde 1946, Gennie Lemoine abandona la revista para adherirse a la escuela de Lacan en 1966. Por su parte, Antoinette Fouque, que hacía una tesis con Barthes sobre la vanguardia, se convierte al psicoanálisis desde la lectura de los *Escritos*: «Podría casi decir que conocí a Lacan antes que a Freud»[12]. Al final de su obra, Lacan republica un artículo esencial aparecido en enero de 1966 en el primer número de *Cahiers pour l'analyse*, «La ciencia y la verdad». Rechaza allí la noción en boga de «ciencias humanas»: para él, remite a un estado de servidumbre que Georges Canguilhem ya había captado a propósito de la psicología, que se habría deslizado por el tobogán desde el Panteón a la comisaría de policía.

Pero la repugnancia que le provocan esas «ciencias humanas» desaparece cuando el estructuralismo, que implica una nueva concepción del sujeto, se instala en ellas y las metamorfosea: «El sujeto está, si se puede decir así, en exclusión interna a su objeto»[13]. En este

---

9 G. Genette, «Structuralisme et critique littéraire», *L'Arc* 26 [reimp. en: *Figures I*, Le Seuil, 1966, y Points-Seuil, 1976, p. 161; ed. cast.: *Figuras*, Córdoba, Nagelkop, 1970].

10 *Ibid.*, p. 156.

11 P. Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, cit., p. 88.

12 A. Fouque, «Le bon plaisir», France-Culture, junio de 1989.

13 J. Lacan, «La science et la vérité», *Cahiers pour l'analyse* 1 (1966) [reimp. en: *Écrits*, t. 2, cit., p. 226].

año estructural y a pesar de un giro lógico desde 1964. Lacan se apoya todavía insistentemente en Lévi-Strauss: «La fidelidad que la obra de Claude Lévi-Strauss manifiesta hacia ese estructuralismo no va a ser llevada aquí más que a contentarnos durante un instante con su periferia»[14]. Evoca poco después el «grafo lévi-straussiano» para hacer explotar al sujeto, el famoso *ego* de Descartes que no tendría más existencia que la denotación. Según Élisabeth Roudinesco, Lacan sufre aún en 1966 por no ser lo suficientemente reconocido, lo que explicaría sus intentos por encontrar puntos de apoyo, sea en Lévi-Strauss o sea en Foucault, cuyo *El nacimiento de la clínica* menciona en los *Escritos*[15], sin caer en lo que calificará más tarde de «tina estructuralista».

Julia Kristeva atraviesa entonces un París sacudido por el estructuralismo, lugar de intercambios entre los que comparten con entusiasmo la misma impresión de pertenecer a un mundo nuevo: el del concepto, en el más allá de la noción de sustancia y de anclajes disciplinarios, en el vértigo abismal del juego infinito de las relaciones en su combinatoria, trastornando las fronteras, e instalándose lo más cerca posible de los límites, tras los pasos de lo posible que siempre se escapa, nunca accesible.

El camino solitario de Maurice Godelier

Las dos grandes figuras tutelares son entonces Marx y Freud. La lectura lacaniana y su vuelta a Freud se imponen como la renovación indispensable de la obra fundadora, de la misma forma que en el caso de Marx con la lectura que hace de él Althusser, pero hay casos híbridos de tentativas de conciliación de aproximaciones que de salida podían parecer antagónicas. Es el caso de Maurice Godelier, que intenta una síntesis entre Lévi-Strauss y Marx mediante un retorno, también innovador, estructural, a la obra de Marx.

Es en 1966 cuando Godelier publica en Maspero *Racionalidad e irracionalidad en la economía*; pero la segunda parte de su obra está formada por artículos aparecidos entre 1960 y 1965 en *La Pensée* y *Économie et Politique*, es decir, antes de la relectura althusseriana de Marx. Maurice Godelier efectúa ya como francotirador un retorno a Marx, al método y a la estructura en acción en *El Capital*. Diferencia en Marx el método hipotético-deductivo del método dialéctico. Maurice Godelier no esperó por lo tanto la vuelta a Marx de Althusser, y su tra-

[14] *Ibid.*, p. 226.
[15] J. Lacan, *Écrits*, t. 1, cit., p. 80, nota.

bajo solitario se inscribe como trabajo solidario con la antropología estructural de Lévi-Strauss: «He releído *El Capital* solo en un momento en que nadie se interesaba por releerlo»[16]. Tras la agregación de filosofía, Maurice Godelier siguió una formación de tres años en economía, e intenta entonces constituir una antropología económica que permita un estudio comparado de los diferentes sistemas económicos en el tiempo y en el espacio, a partir de una acepción amplia de la economía política que incluiría todas las dimensiones del campo social: «No hay racionalidad económica en sí ni de forma definitiva, ni modelo de racionalidad económica»[17].

Evidentemente, en el contexto de los años sesenta es sorprendente que no haya habido elaboración común entre los althusserianos y Godelier, tan grande es la proximidad de puntos de vista. Godelier va, sin embargo, un domingo por la mañana a la calle Ulm a una reunión constitutiva de un gran programa de investigación colectiva dirigida por Althusser: «Vimos ante nosotros una operación monstruosa. Althusser estaba allí como intérprete sagrado de la obra sagrada que distribuía el trabajo: Badiou debía ocuparse de hacer la teoría marxista de las matemáticas, Macherey de la literatura...»[18]. Según Emmanuel Terray, Godelier cayó mal en el grupo althusseriano porque era sospechoso de intentar un compromiso imposible entre Marx y Lévi-Strauss.

Si bien los conceptos circulan con rapidez este año 1966, si bien todos los caminos llevan a la estructura, la ocupación de la posición central, potencialmente hegemónica, no es fácil de detentar en este caldo de cultivo estructuralista. Las plazas son difíciles, y es grande el riesgo de caer en la tina. El juego debe ser sutil. No, está claro, el París estructuralista es difícil de conquistar.

---

[16] Maurice Godelier, entrevista con el autor.

[17] M. Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, 1966, p. 95 [ed. cast.: *Racionalidad e irracionalidad en la economía*, México, Siglo XXI, 1967].

[18] Maurice Godelier, entrevista con el autor.

III

UNA FIEBRE HEXAGONAL

36

LA HORA DE LA MODERNIDAD

Una nueva relación con la temporalidad se ha asentado imperceptiblemente al filo del siglo XX en Occidente. Europa ha perdido al mismo tiempo su posición dominante y su papel de modelo para el resto de la humanidad. Desde comienzos de siglo en Viena, en el corazón del viejo imperio decadente de los Habsburgo, surge una cultura ahistórica[1].

La fractura de la Primera Guerra Mundial ha sido decisiva tanto en el terreno de la redistribución de las cartas económicas a favor de potencias extraeuropeas como en el plano de la crisis de conciencia de una Europa que ha tenido que entregar el testigo de la modernidad a la joven potencia americana, y preguntarse por esta quiebra que rompe el evolucionismo lineal de su propia historicidad. En 1920, *La decadencia de Occidente* de Spengler pone en su sitio provinciano a una Europa que comienza a ver cómo se tambalean los cimientos del evolucionismo decimonónico.

Herederas de la Ilustración, de la *Aufklärung*, las ciencias sociales vivían entonces la *belle époque* de los avances hacia la era de la perfección, de la razón triunfante. Los defensores del inmovilismo o del cambio se entienden alrededor de un esquema global de evolución de progreso continuo, ya sean Saint-Simon, Spencer, Comte o Marx. Se ve perfilarse en el horizonte de toda la humanidad la sucesión en Auguste Comte del estado teológico, luego metafísico y por último positivo; y en Karl Marx, el paso de la esclavitud a la servidumbre, al capitalismo, para acabar en el socialismo. Estas certidumbres de estar

---

[1] C. SCHORSKE, *Fin de siècle Vienna*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1979 [trad. fr. Le Seuil, 1983; trad. cast.: *Fin de siglo*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981].

construyendo desde la perspectiva del progreso van a chocar con la trágica realidad de un siglo XX que no dejó en 1920 de reservar sorpresas al eurocentrismo.

La Segunda Guerra Mundial y el descubrimiento del Holocausto van a provocar un nuevo traumatismo para un Occidente que, apenas recuperado de sus heridas, ve discutida su situación de dominación en el mundo por continentes enteros que se sacuden el yugo colonial. Una Europa desnuda se cuestiona su pasado dramático sobre un fondo de pesimismo cada vez más radical. Con cada una de estas sacudidas, Europa hace duelo por la idea misma de un porvenir de ruptura.

UN PRESENTE SIN DEVENIR

De ello resulta una dilatación del presente, una presentificación del pasado, y una nueva manera de relacionarse con la historicidad en la que el presente ya no es pensado como anticipación del futuro, sino como campo de un posible reciclaje del pasado según el modo genealógico. El porvenir se disuelve y el presente estacionario permite no alejarse más del pasado: «Cuando la diferencia del porvenir ya no hay que excavarla en el presente, resulta que fluye hacia atrás, a contracorriente»[2]. Es una relación sin crispaciones entre pasado y presente la que se instituye, cuando ya no se trata de investigar lo que permite construir un devenir distinto, cuando el porvenir está bloqueado, atrapado en un equilibrio presente destinado a repetirse indefinidamente. La marea de lo nuevo, escenografía publicitaria de nuestra vida cotidiana, permite diluir todavía más cualquier eventualidad de alteridad futura[3]. Sobre la base del rechazo de toda teleología histórica, de todo sentido asignado a la historia de la humanidad se vuelven a encontrar las bellezas perdidas del «mundo que hemos perdido», de una Edad Media magnificada como lugar de una alteridad vinculada a la búsqueda de raíces identitarias.

En este contexto de descentramiento, de dislocación de la cultura europea, de deconstrucción de la metafísica, se impone una conciencia nueva, etnológica, que sustituye a la conciencia histórica. Occidente se pregunta por su envés, por las formas de ser de la otra escena, invisible, lugar de un presencia revelada por su propia ausencia. Tras la conciencia, Freud descubre las leyes del inconsciente, tras el desorden sublunar de nuestra sociedad, Durkheim descifra el inconsciente de nuestras

---

[2] F. TORRÈS, *Déjà vu*, Ramsay, 1986, p. 142.

[3] Ver J.-L. MARION, «Une modernité sans avenir», *Le Débat* 4 (septiembre 1980), pp. 54-60.

prácticas colectivas. La posmodernidad se construye entonces en la búsqueda de los mecanismos subyacentes, y se ve como deconstructora del humanismo calificado de Edad Media por Michel Foucault que se apoya en esta revolución epistemológica triunfante en los años sesenta para glorificarla: «El estructuralismo no es un método nuevo; es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno»[4].

EL DESENCANTO DE LA RAZÓN

La provincialización de la razón occidental, el descubrimiento de la irreductibilidad de la resistencia de otras lógicas, de la pluralidad cultural, alimentaron un pesimismo fundamental, una especie de teología negativa. Los «decepcionados del racionalismo occidental»[5] defienden la opinión contraria al racionalismo optimista para inclinarse hacia una especie de nihilismo, de pensamiento del límite, en las fronteras del sentido y del sinsentido. Situación compleja puesto que mezcla una idiosincrasia personal hecha de desilusión, de rechazo, pero marcada por sus bases contestatarias iniciales. La teorización de la incapacidad del hombre para controlar su historia colectiva o personal, el acento que se pone sobre su incompletud, la pavana muerta de la razón occidental anuncian al mismo tiempo un trabajo más riguroso, más lúcido, de la misma razón occidental. Es lo que está actuando en Lévi-Strauss cuando exhuma las sociedades primitivas, es lo que permite a Lacan cuidar a sus pacientes, es también lo que permite a Foucault colocarse junto a los olvidados, los rechazados, los prisioneros. Astucia de una razón que trabaja para su propio descentramiento.

Las relaciones entre el paradigma estructuralista y la atmósfera desencantada del periodo son entonces complejas. No hay un reflejo mecánico, una relación especular entre los dos estratos de fenómenos, sino autonomía de desarrollo del espíritu científico respecto al contexto. Afirmar una relación de igualdad entre ellos sería «como si se dijese que la relatividad de Einstein es una desilusión a partir de la idea de que todo es relativo»[6]. Sin embargo, hay que añadir otra pieza en el contexto de desencanto que predomina durante la eclosión del estructuralismo, y es el agotamiento de los paradigmas evolucionista, fenomenológico, funcionalista, y la búsqueda de una renovación epistemológica. Se pone de manifiesto aquí la misma ley de evolución de

---

4 M. Foucault, *Les Mots et les choses*, cit., p. 221.
5 Paul Valadier, entrevista con el autor.
6 Jean Jamin, entrevista con el autor.

la trayectoria científica, hecha de rupturas sucesivas, a partir del agotamiento de sus modelos y programas, verdadera historia de fracasos teóricos. Igual que en Occidente se descubre una historia no lineal, las ciencias humanas ya no se piensan como acumulaciones sucesivas de capas sedimentarias.

La ideología del recelo

El siglo XX de las rupturas ha llevado a un pesimismo fundamental respecto a la historia, y al advenimiento de esta era posmoderna. Podemos datar, con François Lyotard, la ruptura de falla del evolucionismo occidental en 1943[7], momento de la «solución final», vuelco radical hacia el horror. Luego habrá que pensar después de Dachau, de Auschwitz, como dijo Adorno. La modernidad tecnológica, al transformarse en apisonadora, en máquina mortal a escala planetaria, se ve cargada negativamente y atrapada en las redes de la ideología de la sospecha. A esto se añade el descubrimiento de lo que hay tras el telón de acero, bajo lo que aparecía como modelo, y que se revela como la realidad del totalitarismo. Bajo la razón, sus implacables argucias que cierran la tapadera sobre las esperanzas de creación de un mundo mejor, y la constatación de una necesaria discontinuidad: «Debemos volver a empezar de cero»[8]. Una cierta mirada ingenua en cuanto a la exaltación del progreso continuo de la libertad y de la lucidez humana ya no es posible. El humanismo, en el sentido del hombre dueño de su destino, perfectible, caminando firme hacia la perfección, ya no es de recibo. La visión de un futuro que sonríe se sustituye por el enfoque de tópicos de cambios parciales, cuyos límites posibles es necesario definir.

1956 con su cortejo de desilusiones, de Budapest a Alejandría, pasando por Argel, interrumpió en Francia las alegrías de la Liberación y de una cierta esperanza colectiva. A mediados de siglo retumba por el contrario la voz del amo que viene a acabar con cualquier esperanza mientras se espera la llamada, en 1958, a un nuevo señor de la nación, ese general que se presentaba como la encarnación de la «encarnación». Estos años cincuenta van a representar una especie de nueva fractura en el paisaje intelectual francés: «1956 [...] nos ha llevado a no estar ya obligados a esperar algo»[9].

---

[7] J.-F. Lyotard, *Le Magazine Littéraire* 225 (diciembre 1985), p. 43.

[8] M. Foucault, entrevista con K. Boesers, «Die Folter, das ist die Vernunft», *Literaturmagazin* 8, Reibek, Rowohlt, 1977.

[9] M. Foucault, conversación con Maurice Clavel en Vézelay en 1977, *Océaniques*, 13 de enero de 1988.

Los años sesenta no van a ser más propicios a la eclosión de rupturas positivas. Si bien el movimiento internacional de 1968 iluminó durante una primavera a la sociedad francesa, el mismo año dejará el recuerdo cruel del aplastamiento de otra primavera, la de Praga, bajo la bota soviética. Una nueva oleada de intelectuales va a sufrir este nuevo seísmo: «En 1968 yo estaba en Nueva Guinea, y lloré al oír que los rusos habían invadido Checoslovaquia. [...] Veíamos que la legitimidad se hacía a golpe de tanques y no mediante la democracia, era el fin»[10]. Para toda una generación, la esperanza revolucionaria, blanco de las fuerzas de la opresión, es enviada al reino de la mitología, es reducida al estatuto de fantasía y confinada, rechazada como mito del siglo XX. Estos grandes pasos en el límite a los que llamaban los intelectuales sufrieron una erosión irreversible en una sociedad occidental que ya no se piensa como signo de una historia caliente, sino que parece emparentarse con las sociedades primitivas, para privilegiar una relación fría con una temporalidad clavada al suelo, en la inmovilidad.

MUERTE DEL EVOLUCIONISMO

La escatología revolucionaria se disuelve en el molde de las resistencias, bloqueos e inercias propios de nuestra sociedad. Al descrédito que afecta al compromiso y al voluntarismo políticos le corresponde en el plano teórico un mismo descrédito que esta vez alcanza a todo lo que tiene que ver con la historia. Es a partir de esta negación de la historicidad, de la búsqueda de los orígenes, de la génesis de la reflexión sobre los ritmos temporales, como va a construirse y expandirse el paradigma estructuralista. Va a fijar el movimiento, a enfriar la historia, a antropologizarla cuando «los indígenas se conviertan en indigentes»[11].

La fascinación de un Occidente que rompe con su historicidad por el modo de vida inmutable de los nambikwara rehabilitado por Lévi-Strauss nos revela a mediados de los años cincuenta que Occidente entra en la era de la posmodernidad. Es la idea misma de progreso la que se somete a la desinfección, en todo caso como fenómeno unificador. El progreso se pluraliza, ya no es la fuerza motriz de la evolución social. Sin negar algunos avances, éstos ya no participan de una consideración global de la sociedad. Esta deconstrucción está en la base de una auténtica revolución intelectual que inaugura el estructu-

---

[10] Maurice Godelier, entrevista con el autor.
[11] Daniel Dory, entrevista con el autor.

ralismo, especialmente a través de la antropología, por la idea de la equivalencia de la especie humana. Es el paso decisivo de Lévy-Bruhl a Lévi-Strauss. Éste muestra que, más allá de las latitudes, de la pluralidad de formas de ser y de pensar, todas las sociedades humanas son expresiones plenas de la humanidad sin valor jerárquico. Este aspecto de la revolución estructuralista sigue siendo insuperable e inaugura una nueva percepción del mundo que traza una línea de equivalencia entre todas las formas de organización social.

Ya no hay, a partir de esta nueva visión, estadios superiores/inferiores, ni anteriores/posteriores. El estructuralismo ha contribuido enormemente a poner en crisis la idea de progreso: «Para que haya idea de progreso, tiene que haber primates al principio. [...] Es un logro del estructuralismo del que no se habla, puesto que se ve mal el paso. Es algo adquirido, es una especie de evidencia»[12]. Sin duda pronto se da el paso de la relatividad al relativismo, pero sea cual sea la posición defendida, la aprehensión del Otro como manifestación parcial del Universal humano provoca la salida del esquema histórico evolucionista del siglo XIX. Las ciencias humanas han sustituido la conciencia de una Europa modelo, vanguardista en la marcha de la humanidad, por una conciencia crítica destructora del Sujeto y de la Historia, por el retorno de la conciencia sobre sí misma, o más bien sobre su envés, lo que rechaza. Esta idea de una igualdad de los pueblos, que surge en la posguerra para imponerse con la descolonización, es una idea completamente nueva que modifica todos los puntos de referencia para pensar el espacio geopolítico. La percepción de la humanidad se ve descentrada para el intelectual occidental. La identidad ya no se lee desde el interior, sino que es proyectada sobre un espacio exterior. Esta inflexión de la mirada impone la dialectización de los espacios, y necesita las gafas de la antropología, escrutando el universo del Otro.

La temporalidad bascula hacia la espacialidad

Una ruptura radical se abre paso en relación con la Ilustración y con la creencia en un progreso continuo a la manera en que lo pensó un Condorcet[13]. El hombre occidental estaba en el centro del dispositivo de conocimiento y de juicio, antes de sufrir el descentramiento de su punto de vista antropocéntrico. Esta revolución se prepara desde

[12] Marcel Gauchet, entrevista con el autor.

[13] J.-A. de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique de progrès de l'esprit humain*, 1793 [ed. cast.: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980].

fines del siglo XIX por una nueva estructura del pensamiento científico, de la perspectiva pictórica, de la escritura, que privilegia la discontinuidad, la deconstrucción. De lo arbitrario del signo saussuriano a los nuevos modelos matemáticos y físicos, la teoría cuántica, a la dislocación de la perspectiva clásica con los impresionistas y luego los cubistas, una nueva visión del mundo impone la discontinuidad, el distanciamiento del referente.

La razón occidental, por lo tanto, está siendo desde el siglo XIX remodelada desde el interior en el sentido de su pluralización. Ya no se piensa como reflejo, sino como figuras sucesivas y discontinuas de estructuras diferentes. El psicoanálisis acentúa este fenómeno al mostrar que no hay continuidad entre lo inconsciente y lo consciente, sino una ruptura que necesita de la presencia de un tercero en la cura analítica. Se asiste entonces al despliegue infinito de las epistemes que sustituyen al esquema unitario del evolucionismo.

El baile cruzado que tiene lugar entre el siglo XIX y el XX acentúa todavía más esta mutación. Al siglo XIX europeo historicista que piensa la historia humana como una liberación de las leyes de la naturaleza se opone un siglo XX que marca las distancias con la historia para volver a encontrarse con una naturaleza percibida como «ideal regulador del paraíso que hay que recuperar»[14]. Las luchas emprendidas por el hombre por los grandes valores de libertad y de igualdad son ahora consideradas dudosas, parciales y abocadas en su mayor parte al fracaso.

Una conciencia planetaria, topográfica, rechaza la conciencia histórica. La temporalidad bascula hacia la espacialidad. El alejamiento del orden natural deja sitio a una búsqueda de las lógicas invariables surgidas de la unión naturaleza/cultura. Frente a un futuro cerrado, la mirada se vuelve hacia la búsqueda de la inmutable naturaleza humana percibida en sus constantes: barreras mentales, ecosistema, larga duración, estructuras, extensión del concepto de geograficidad, el paradigma de la naturaleza se desquita: «Hoy vemos cómo la desacralización de la historia supone, por el principio de los vasos comunicantes, una resacralización de la naturaleza»[15].

Si las rupturas son trágicas, hay una vuelta, como precaución, hacia las constantes y lastres tanto culturales como étnicos y naturales. La aproximación pretende prevenirse contra la historia, preservarse de ella a través de la solidez de un zócalo identitario, más que construirla a partir de una lógica diacrónica significativa. Las dudas de la historia, el culto al pasado, las restauraciones que ocultan las

---

[14] R. DEBRAY, *Critique de la raison politique*, Gallimard, 1981, p. 290 [ed. cast.: *Crítica de la razón política*, Madrid, Cátedra, 1983].

[15] *Ibid.*, p. 299.

grietas de la superficie, transforman al hombre-sujeto de su historia en objeto de una historia que lo supera. La relación del hombre con el hombre se ve así «sometida a un estatuto zoológico»[16].

Las transformaciones de la sociedad occidental surgidas de los «gloriosos treinta»* han contribuido también a la dislocación de la relación pasado/presente/futuro. Allí donde el devenir es reducido por la programación informática a una re-producción de modelos presentes proyectados en el futuro, ningún futuro diferente puede ser planteado y discutido. El fin de las patrias chicas y el advenimiento de una sociedad alejada de la tierra han contribuido a crear un estado de ingravidez temporal, una relación fría con la temporalidad: «Lo que hace medio siglo se llamaba la aceleración de la historia [...] se ha convertido en el aplastamiento de la historia»[17]. De la misma manera, esta relación atemporal se fragmenta en una miríada de objetos sin correlación, segmentación de saberes parciales, desarticulación del campo de los conocimientos, y expulsión de los contenidos reales. Este mantillo económico-social va a ser particularmente favorable al éxito y la expansión de una lógica estructural, de una lectura sintomática, de un logicismo o formalismo que va a encontrar sus coherencias fuera del mundo de los simples *realia*.

Algunos, como Henri Lefebvre, han establecido a este respecto un vínculo directo entre el éxito del estructuralismo y la aparición de la sociedad tecnocrática. El estructuralismo desempeñaría en este caso el papel de una ideología de legitimación de una casta social, la tecnoestructura del nuevo Estado industrial, justificación de su lugar en el nivel más elevado de las responsabilidades del poder, y teorización de la liquidación de lo histórico. En una perspectiva así, el estructuralismo sería el anuncio del fin de la historia para una clase media advenediza en la posición dominante. Ideología de la coacción, del peso de lo estructural sobre una libertad humana reducida a los gananciales, que sería el reflejo del consumismo en el que el ciudadano deja su puesto al usuario. El universo social y la representación del mundo que engendra se encuentran entonces perfectamente conectados con una situación de desengaño de una izquierda europea que en los años sesenta da la espalda a la historia y las ideas de progreso. El estructuralismo se encuentra así con que responde a una demanda social, cristalización de una sociedad histórica particular en la que el desplazamiento de la mirada hacia la figura del «salvaje» ya no significa la respuesta a una necesidad de exotismo, sino la búsqueda

[16] *Ibid.*, p. 52.
* El periodo 1945-1975, caracterizado por un gran crecimiento económico *[N. de la T.]*.
[17] J. CHESNEAUX, *De la modernité*, Maspero, 1973, p. 50.

desesperada de la verdad del hombre en un universo en el que el futuro ha caducado.

François Furet ve desde 1967 al ambiente intelectual de izquierda marxista como el más receptivo a la ola estructuralista[18]. Este ambiente habría efectuado una inversión en la que pudo expresarse la nostalgia de un marxismo cada vez más abandonado al ritmo de las revelaciones del gulag, y encontrar, gracias al estructuralismo, la compensación de una misma ambición universalista, totalizadora, determinista, pero liberada de la historia. En esta hipótesis, el estructuralismo sería la expresión de un momento histórico muy particular, de una coyuntura marcada por el inmovilismo político y la consolidación de los sistemas.

El toque a rebato del progreso que es la oleada estructuralista se traduce en un cuestionamiento del pensamiento dialéctico. Los filósofos son los portadores de una nueva lectura que debe volver a discutir las bases hegelianas de sus análisis. Se sustituyen por una lectura sintomática que permite descubrir un corte epistemológico entre el «joven Marx» todavía hegeliano y el «viejo Marx» de la madurez científica, estructuralista por adelantado: «Está en trance de formarse una cultura no dialéctica»[19]. En ese mismo momento, François Furet reduce la dialéctica a una retórica y Gilles Deleuze anuncia «un reflujo del pensamiento dialéctico a favor del estructuralismo»[20]. Como se acostumbra a decir hoy, el reflujo de las ideologías permitió que se abriesen las cien flores estructuralistas. Del mismo modo que los límites de la praxis provocaron el descentramiento del hombre, una lectura inmanentista de las ciencias humanas encuentra en el descentramiento de las prácticas humanas las fuentes del rigor científico.

La compulsión de repetición

La poshistoria nos hace entrar en una relación nueva con un presente dilatado que se presenta como ahistórico, eterno reciclaje de las distintas configuraciones del pasado. Este presente, horizonte cerrado sobre sí mismo, no puede más que autorreproducirse en el presentismo dominante. La moda de las conmemoraciones ilustra perfectamente esta nueva relación con la historicidad. La memoria rechaza la historia, que ya no es búsqueda de los orígenes para desarrollar las potencialidades del devenir, sino simple recuerdo del universo de sig-

[18] F. Furet, «Les intellectuels français et le structuralisme», *Preuves* 92, (febrero 1967) [reimp. en: *L'Atelier de l'histoire*, Flammarion, 1982].

[19] M. Foucault, *Arts*, 15 de junio de 1966.

[20] G. Deleuze, *Le Nouvel Observateur*, 5 de abril de 1967 [reimp. en: L. Sève, *Structuralisme et dialectique*, Éd. Sociales, 1984].

nos del pasado que sobrevive en el presente inmutable. Signos que se remiten los unos a los otros y no tienen más referentes que los lugares de la memoria, huellas dejadas en el espacio de un pasado percibido más allá de las líneas de una falla infranqueable. Conocemos «el fin de lo que vivimos como una evidencia: la adecuación de la historia y la memoria»[21]. Estos lugares de la memoria ya no son revisitados desde una perspectiva reconstructora, sino que son simplemente considerados como los restos de un pasado reprimido, desaparecido. Mantienen todavía un valor simbólico e inauguran una relación archivística con el tiempo pasado.

Una discontinuidad radical opone la memoria de un pasado indefinible para siempre, invisible como real, excepto en la materialización de sus múltiples signos, a un presente estacionario que recicla, conmemora, rememora. La relación con la temporalidad se ve dividida, y la memoria se pluraliza, se atomiza, a falta de una memoria colectiva plena. La historia vuelve sobre el instante, favorecido por la unificación de las formas de vida y las mentalidades cuando ya no hay verdaderos acontecimientos, sino una profusión de «novedades». El presente hunde sus ramificaciones en el pasado mediante una relación puramente museográfica, sin dedicarse a las líneas de la definición de un futuro. Lo que se desestabiliza es la función del discurso histórico como interrelación entre pasado y futuro.

El posmodernismo instaura una relación con la historia que puede ser asimilada a la del individuo senil que ya no puede más que coleccionar sus recuerdos, separado como está definitivamente de toda posibilidad de proyecto futuro. El éxito del estructuralismo corresponde entonces a un fenómeno global de civilización, hay que remitirlo a la aparición de una sociedad tecnocrática, a ese hombre unidimensional que ve nacer Herbert Marcuse, a una reificación del hombre reducido a su dimensión de consumidor. A este respecto, y sin ser reductible a ella, es la ideología de las no-ideologías, es el fin de las ideologías revolucionarias, de las ideologías coloniales, de las ideologías cristianas... Este aspecto es, sin embargo, en los años sesenta lo que no se dice, lo no consciente de las transformaciones profundas que serán transparentes en los años ochenta y reivindicadas positivamente. Este proceso de pacificación, este fin de las rupturas significativas cierran el presente sobre sí mismo y hacen que domine el sentimiento de repetición, de estancamiento, sociedad en la que «lo nuevo se acoge como viejo, en la que la innovación se banaliza»[22].

---

[21] P. NORA, *Les Lieux de mémoire, La République*, t. I, Gallimard, 1984, p. XVIII.
[22] G. LIPOVETSKY, *L'Ère du vide*, Gallimard, 1983, p. 11 [ed. cast.: *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2000].

Esta retirada de la historia, esta crisis de los discursos de legitimación, propias de la posmodernidad, se nutren a la vez de un fondo pesimista, crítico de las ilusiones de la razón, y de una voluntad deconstructora de todo lo que aparece como coherencia global, imperativo categórico, orden natural, sometido a la descomposición de una crítica radical. La propia noción de realidad se ve puesta en tela de juicio. Al no provocar más que desilusiones todo lo que remite a sus categorías, es expulsada hacia el orden de lo insignificante. El estructuralismo habría sido en este aspecto una etapa en el proceso de desconstrucción por su facultad de des-realizar. El espacio público se transforma insensiblemente en espacio publicitario en la era del simulacro, en el momento en que todos los puntos de referencia se desvanecen, desde los marcos espacio-temporales a los valores que se creían eternos y con vocación universal.

La filosofía de la búsqueda de la cara oculta hace eco a una estética de la desaparición como la ve Paul Virilio, donde el efecto de realidad suplanta a la realidad. Un escepticismo generalizado pone en crisis todo metarrelato en la sociedad postindustrial o posmoderna. Según Jean-François Lyotard[23], este paso a una nueva economía del discurso tiene lugar a fines de los años cincuenta en Europa, en el momento en que termina la «reconstrucción».

Con las tecnologías modernas de comunicación, con la informatización de la sociedad, tiene lugar una inversión del saber: se convierte en la cara inseparable del poder de los que deciden, de los programadores, que relegan poco a poco a la vieja clase política tradicional a un papel subalterno. En un marco así, la cuestión de la legitimación se desvía para provocar la crisis de los grandes relatos: «Una erosión interna del principio de legitimidad del saber»[24]. La deconstrucción del Uno, de los metadiscursos, deja su lugar a una proliferación de discursos múltiples no asignados a un sujeto, simples juegos del lenguaje, fibra sin malla. El horizonte humanista se desvanece, es reemplazado por una «legitimación por el hecho»[25].

UNA MIRADA CREPUSCULAR

El estructuralismo respondía a esta crisis de los discursos de legitimación reduciendo las ambiciones del hombre a dimensiones provin-

---

[23] J.-F. LYOTARD, *La Condition post-moderne*, Minuit, 1979, p. 11 [ed. cast.: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989].

[24] *Ibid.*, p. 65.

[25] *Ibid.*, p. 77.

cianas, simple receptor, sin privilegio, de los seres vivos del planeta, sufriendo una historia que ya no le pertenece, a escala geológica. Lévi-Strauss es sin duda a este respecto el representante más eminente de este pesimismo fundamental, de esta retirada del hombre. Su mirada es de las más críticas respecto de la evolución de la modernidad occidental, a la que opone un escepticismo y un pesimismo profundos que lo colocan en la estela de una larga tradición del pensamiento conservador, de Edmund Burke a Philippe Ariès: «Aceptaría voluntariamente la acusación de pesimismo si se añadiese el calificativo de sereno»[26].

La mirada desengañada se acentúa más por la propia posición del antropólogo que ve desaparecer tras sus pasos su campo de estudio, bajo los ataques violentos de una aculturación frecuentemente forzada. En Australia, se ha pasado de 250.000 indígenas a comienzos del siglo XIX a 40.000 a mediados del XX, y en lo esencial se trata de supervivientes golpeados por el hambre y la enfermedad. En cincuenta años, de 1900 a 1950, noventa tribus han desaparecido en Brasil... Estas desapariciones del campo específico de la etnología obligan a esta última a volverse hacia su sociedad de origen, sobre la que sin duda puede aplicar sus métodos de análisis, pero a partir de la uniformización de la modernidad que impone sus leyes. Es entonces una atmósfera crepuscular la que escruta Lévi-Strauss. Tras el crepúsculo de los dioses, el de los hombres: «Se acerca el día en que la última de las culturas a las que llamamos primitivas habrá desaparecido de la superficie de la tierra»[27]. Al final de su tetralogía sobre los mitos, Lévi-Strauss concluye, desengañado, con una involución de los recursos de la combinatoria universo/naturaleza/hombre que acaban por «aniquilarse en la evidencia de su caducidad»[28].

Desde 1955, Lévi-Strauss advierte a Occidente de los desastres, del envés de su despegue en los «gloriosos treinta». Se proponía hacer revivir con *Tristes trópicos* a las sociedades primitivas sepultadas bajo «nuestra basura» lanzada al rostro de la humanidad, el hormigón que brota por todas partes como la grama, la pauperización de las *bidonvilles*, la desaparición de los bosques. Triste balance de una civilización conquistadora y que da lecciones como la de la muerte tras el rostro hipócrita de la aventura y el encuentro con el Otro. La antropología estructural de Lévi-Strauss ataca la Ilustración, su pretensión de un mensaje de vocación universal.

De la misma manera, Foucault expresa, en el nivel especulativo y no a partir de un campo etnográfico, ese deseo de zarandear el uni-

---

[26] C. Lévi-Strauss, entrevista con J.-M. Benoist, *Le Monde*, 21 de enero de 1979.
[27] *Id.*, *Anthropologie structurale deux*, cit., p. 65.
[28] *Id.*, *L'Homme nu*, cit., p. 620.

versalismo: «Sueño con el intelectual destructor de las evidencias y las universalidades»[29]. A la lucha sartriana, optimista, por la libertad, Foucault opone una microfísica de la resistencia tópica a los poderes, una tarea intelectual específica y especificada por las delimitaciones precisas de su campo particular de saber. Presenta, en el momento estructural, el fin del intelectual universal, para oponerle la del que describe lo impensado de las categorías oficiales del conocimiento, por una transgresión permanente de los límites.

LA FECUNDIDAD DE UN CIERRE

Esta nueva problemática, ya sea de Lévi-Strauss o de Foucault o de todo el pensamiento estructuralista, más allá de su extrema diversidad, se enraíza en esta retirada de la historia propia de la posmodernidad, en ese pesimismo que fue no sólo sereno, sino fecundo. Falto de perspectiva histórica, habiendo desestabilizado el estatuto del hombre, y distanciado de la realidad de lo real, el estructuralismo hace prevalecer los sistemas cerrados, lugar de refugio de métodos con vocación científica, lugar inaccesible, rechazado hacia otro escenario, fuera de la conciencia. La complejización de lo social y la incapacidad para captar su lógica unificadora han favorecido este repliegue sobre la búsqueda de una unidad de la cara oculta de lo real, desplazamiento del positivismo al otro lado del espejo. El sentido desvelado se hunde en la insignificancia puesto que ya no forma parte del campo cerrado de este universo de signos, separado del referente, que se remiten los unos a los otros en ausencia de toda causalidad material. La verdad del sistema cerrado ya no será buscada mediante una hermenéutica que parte de la significación revelada, sino que deberá captar las relaciones e interrelaciones entre signos en el interior de la estructura delimitada, y del juego que define entre los signos.

De este entrelazamiento de relaciones son expulsados tanto la contingencia histórica como el libre juego de la iniciativa. Si bien el modelo de aproximación privilegiado es la lingüística estructural, se pueden encontrar algunas similitudes en la vía cibernética que descentra la perspectiva finalista y antropocéntrica para privilegiar los procesos de autorregulación. La combinatoria de una física de las relaciones, los juegos reiterados de lo mismo y lo otro descentran al hombre, que no ocupa más que un lugar ilusorio: «Necesitamos a todo trance romper esa red de apariencias que llamamos hombre»[30].

[29] M. FOUCAULT, entrevista con B.-H. Lévy, *Le Nouvel Observateur*, 12 de marzo de 1977, republicada en 29 de junio de 1984.

[30] P. DAIX, *Structuralisme et révolution culturelle*, Casterman, 1971, p. 29.

En el momento en que las ciencias humanas parecen fascinadas por el modelo cibernético, la variable humana, en sus componentes psicológicos e históricos, se hace inconsistente, y debe dejar sitio a un método riguroso que dice tener el nivel de eficacia que se utiliza en las ciencias exactas. El sistema cerrado que se impone va a hacer pagar muy caro su distanciamiento del mundo real. Sin embargo tendrá una eficacia notable por la apertura del campo del saber que va a suponer.

El estructuralismo, en su búsqueda del inconsciente de las prácticas sociales, va a abrirse al universo de los signos, de lo simbólico, de las representaciones colectivas, de los ritos y costumbres en su lógica interna, del estrato de lo no explícito de las huellas de la actividad humana. El acceso a estos nuevos objetos, su pluralización, van a contribuir al estallido de los sistemas de causalidad: «El método estructural permitió vencer los causalismos o las determinaciones simplistas»[31]. La coherencia unificadora de la historia social se desvanece en las arenas movedizas de la combinatoria estructural, que reviste el doble aspecto de la unidad y de su pluralización, juego dialéctico de lo mismo y de la alteridad que abre la nueva era de una poshistoria.

---

[31] Paul Valadier, entrevista con el autor.

37

LAS RAÍCES NIETZSCHEO-HEIDEGGERIANAS

En el corazón del siglo de la historia occidental triunfante, el siglo XIX, un filósofo experimenta con intensidad sus puntos muertos: Nietzsche. La razón en acción socava el lecho de un Estado despótico. Se lleva a cabo la unidad alemana, pero al precio de la constitución de un Estado prusiano militarizado y agresivo. Nietzsche escribe entonces *Consideraciones intempestivas* (1873-1874) sobre los peligros de la historia en sus dos acepciones de historicidad *(Geschichte)* y de conocimiento del devenir histórico. Nietzsche teoriza el suicidio de la historia occidental y la muerte del *Homo historicus*. A la teodicea, que lleva a la creación del más frío «de los monstruos fríos» (el Estado), opone la apología de los valores plurales, locales y presentes. Preconiza el resurgimiento de una Europa envilecida por sus sucesivas mezclas de razas y por su mensaje universalizador desfigurado por una salida radical de la historicidad. En este siglo XIX, es también el momento en que Darwin revela el origen simiesco de la especie humana. La perspectiva antropocéntrica, el pensamiento metafísico, son puestos a prueba por los descubrimientos científicos.

El discurso nihilista de Nietzsche puede desarrollarse y oponerse a la perspectiva de la Ilustración triunfante. Esta herida narciscista se añade a la revelación copérnico-galileana, según la cual la Tierra no está en el centro del universo, para trastocar la metafísica occidental. El desarrollo de la razón lleva por lo tanto a su contrario, a la toma de conciencia de un no-sentido, de la relatividad, y a la relativización de la propia figura del hombre. Nietzsche da carpetazo tanto a la historia como a la dialéctica de la razón.

Más tarde, Heidegger retoma la herencia nietzscheana en su crítica radical de la modernidad. Su pensamiento se enraíza en el contexto de la *Decadencia de Occidente* dibujada por Oswald Spengler,

cuadro llevado a su paroxismo por Heidegger, marcado por el trauma de la Primera Guerra Mundial y el desastre que resultó ser la república de Weimar en los años veinte. Vuelve a trazar el recorrido del Olvido del Ser, de un constante rechazo tras el predominio del ser-ahí. La revelación de la verdad ya no es accesible al hombre en la medida en que cada manifestación de ésta «es al mismo tiempo y en sí fingimiento»[1]. La historia se convierte en sólo el triste desarrollo de una razón mistificada tras la fisura inicial. La temática del eterno retorno encuentra su eco en la concepción heideggeriana de la filosofía *a perennis*, auténtica rumia de lo mismo a partir de la cuestión de saber por qué hay Ser y no nada; la respuesta es que no hay respuesta. Filosofía de la impotencia, significa nuestra imposibilidad de responder si no nos reapropiamos de las «Escrituras de la Santa Iglesia apostólica y romana, lo que por otra parte no quiere decir que Heidegger fuese creyente»[2].

Un pesimismo fundamental anima a estos dos filósofos que quieren fundar el fin de la filosofía: «Parece que todo vuelve al caos, que lo antiguo se pierde, que lo nuevo no vale nada y lo impregna todo al debilitarse»[3]. Esta razón que permite descentrar al hombre alimenta en Nietzsche la ilusión de su omnipotencia, se consuela cada vez más de las heridas que provoca. De la misma forma, el Olvido del Ser se acentúa con el desarrollo de la modernidad, con la generalización de la técnica.

Los anti-Ilustración

Estos dos pensamientos aparecen como anti-Ilustración, y Nietzsche denuncia el carácter brutal y violento que pone de manifiesto la filosofía de la Ilustración al desembocar en la Revolución francesa. Todo giro, toda ruptura revolucionaria no puede dejar de hacer surgir la imagen de la barbarie: «No es Voltaire, con su naturaleza moderada [...] sino Rousseau, sus locuras y sus medias verdades apasionadas, lo que ha provocado este espíritu optimista de la revolución contra el que lanzo un llamamiento: ¡aplastad al infame!»[4]. Aquí Nietzsche se convierte en defensor de la Ilustración moderada, progresiva, contra la Ilustración radical, la que actúa para que se lleve a cabo la revolución. Pero en lo esencial la obra de Nietzsche, como la de Heidegger, se edifica a partir de una crítica radical de la Ilustración. Ambos ata-

---

[1] M. Heidegger, *Questions I*, Gallimard, p. 188.
[2] P. Fougeyrollas, entrevista con el autor.
[3] F. Nietzsche, *Humain, trop humain I* [1878], Gallimard, 1968, p. 225.
[4] *Ibid.*, p. 372 [ed. cast.: *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996].

can en primer lugar una determinada concepción de la historicidad, como portadora de progreso. Si hay un sentido de la historia, es el que lleva inexorablemente a la decadencia. Para Nietzsche, la conciencia está sobrecargada de historia, de la que hay que liberarse para juzgar el presente: «Expulsa la dialéctica de la razón»[5]. Tras las pretensiones de universalidad de la Ilustración, Nietzsche percibe las lógicas inmanentes y disimuladas de la voluntad de poder. El devenir es un sinsentido o más bien el aprendizaje trágico de las cosas que es la esencia misma de las cosas: «La historia es en nuestro caso una teología camuflada»[6]. Evidentemente, el sinsentido conduce al hombre a la impotencia, al nihilismo, asumido por una elite aristocrática, la de los fuertes, y vuelve caduca toda ilusión de acción humana. El espíritu de racionalización del hombre se ve como continuidad del espíritu religioso. La razón sustituiría a Dios en una ilusión similar. El esfuerzo de control humano es por lo tanto irrisorio.

Nietzsche remonta el declive de la humanidad a los orígenes del pensamiento griego, a Sócrates, que aparece en *Ecce Homo* como el síntoma mismo de la decadencia. El instinto y la *hybris* dionisíaca se oponen a la ética socrática, que más tarde será relevada por la moral religiosa para inhibir y sofocar las pulsiones vitales. Toda la historia de la civilización se despliega entonces según la lógica infernal de una razón castrante, y de una moral mistificadora. En cuanto a la filosofía, debe volver a encontrar su pulsión creadora sepultada bajo la máscara de la civilización. Nietzsche preconiza el olvido para desprenderse de lo ilusorio y la mistificación: «Es posible vivir casi sin recordar y vivir feliz, como lo demuestra el animal. Pero es imposible vivir sin olvidar»[7]. Pensador fundamentalmente pesimista, hostil a la historicidad, Nietzsche tiene un odio visceral a las masas, a la revolución.

En su correspondencia con un oficial alemán durante el sitio de París en 1870, le comunica sus reflexiones. Considera la guerra como una útil prueba de virilidad, pero lo que por el contrario le horroriza es la Comuna de París, la revuelta de los «esclavos» que violan las reglas, espectáculo horroroso. En cuanto a la enseñanza generalizada, lleva directamente a la «barbarie», escribe en 1871-1873 en sus borradores de su ensayo sobre el porvenir de los centros de enseñanza. Los dispensadores de la felicidad terrena, los socialistas de fines del siglo XIX, no pueden más que culminar el espíritu metafísico que está

---

[5] J. HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988, p. 105 [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1992].

[6] F. NIETZSCHE, *Considératons inactuelles*, 2. Aubier (1876), p. 327 [ed. cast.: *Consideraciones intempestivas*, Madrid, Alianza].

[7] *Ibid.*, p. 207.

actuando en toda la historia occidental, y por lo tanto hacerla caer en la decadencia, en la catástrofe. Sin embargo, la revelación de la era metafísica deja ver un individuo despojado, sin apoyos, condenado a lo efímero, y que contrasta con la falsa felicidad de las eras metafísicas. De ahí la tentación de inclinarse hacia la construcción de un porvenir mejor, pero éste participa siempre de una ilusión reconfortante: «Todo futuro mejor que se desea a la humanidad es necesariamente también un futuro peor desde más de un punto de vista»[8].

El verdadero enemigo es entonces el socialismo: «El socialismo es el hermano menor y caprichoso del despotismo agonizante»[9]. «El veneno de esta enfermedad que contamina hoy a las masas cada vez más rápido en forma de sarna socialista del corazón»[10]. Puesto que la historia en este fin del siglo XIX parece asegurar el éxito irresistible del movimiento socialista, hay que liberarse de la historia para aniquilar el peligro que amenaza a Occidente: la historia es asimilada a una mistificación, a la decadencia, a un olor a moho, a una camisa de fuerza. Nietzsche aparece así en pleno siglo historicista como partidario radical de una disolución de la categoría de lo nuevo, como el pensador del fin de la historia.

Es a título de precursor de la posmodernidad como va a triunfar más tarde, a mediados del siglo XX. Bosquejaba ya la deconstrucción del marco unitario, total, del movimiento de la historia, para hacer sitio a una inmovilidad, a un presente estacionario en el que las historias experimentan un proceso de atomización, de pluralización, cuando no se construyen más que a escala individual: «Nietzsche y Heidegger [...] pusieron las bases necesarias para la construcción de una imagen de la existencia que responda a las nuevas condiciones de no-historicidad, o mejor, de poshistoricidad»[11].

El Olvido del Ser

Heidegger retoma la crítica nietzscheana de la modernidad en sus conferencias de los años treinta, para radicalizarla aún más. Reestablece la preeminencia de la filosofía. También en él, la historia no es más que el despliegue de un lento declive que se enraíza desde la época griega en el Olvido constante del Ser. En *La proposición de fundamento* (1957) critica dos formas de pensamiento de la historia.

---

[8] F. Nietzsche, *Humain, trop humain,* cit., p. 219.

[9] *Ibid.*, p. 335.

[10] *Ibid.*, t. 2, p. 172.

[11] G. Vattimo, *La Fin de la modernité* [1985], Le Seuil, 1987, p. 11 [ed. cast.: *El fin de la modernidad*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994].

Por una parte, la que califica de metafísica de la historia, a partir de la cual la libertad actuaría en la evolución histórica. Esta acepción tiene que ver con la metafísica en la medida en que presupone que el hombre está en el centro del proceso histórico. Una creencia así es muestra por lo tanto de una ilusión, de una metafísica de la subjetividad para Heidegger. Por otra parte, ataca el hegelianismo como teleología en la que la razón se revela poco a poco a sí misma al autodesarrollarse en el curso de la historia, otra forma de metafísica que somete la historia al principio de razón, variante que reintroduce al Sujeto en un lugar central, no porque controle un proceso de cuyas astucias es frecuentemente la víctima, sino porque puede acceder a la intelección del sentido del proceso. Ahora bien, en este sentido, lo modela sobre la estructura de su propia razón, la del hombre, y no la del Ser que permanece confinado en el Olvido.

Heidegger sustituye estas aproximaciones que califica de metafísicas por la historia del Ser, historia sin historia, simple despliegue de lo que se ofrece a través de sus imágenes sucesivas, sin sentido, sin filiación, sin periodización. La metáfora que utiliza para pensar la historia es la floración de un rosal en primavera con brotes múltiples, sin tronco, sin raíz, que traduce perfectamente la historia fragmentada, en migajas, sin sujeto que dé sentido al desarrollo histórico, ni sujeto subyacente, oculto, cuya huella habría que buscar.

Desde *El ser y el tiempo* (1927) Heidegger sitúa la temporalidad del Ser como la de un declive progresivo que lleva al apocalipsis, del que por otra parte se sabe que participó. La decadencia es estructural a la historia humana: «Perteneciente al ser mismo del *Dasein*, es un existencial»[12]. Desde el discurso del rectorado hasta la entrevista en *Der Spiegel* no deja de reiterar sus advertencias de Casandra contra el declive *(Verfall)* en el que se hunde inexorablemente Occidente: «La fuerza espiritual de Occidente flaquea y su edificio vacila, la apariencia muerta de la cultura se derrumba»[13]. Heidegger opone a esta involución la fuerza del arraigo, la de la tradición y la de la patria: deben ser otros tantos rompeolas frente al tecnicismo del mundo moderno que arrastra la totalidad del ser como fenómeno con el que se disuelve el ser-ahí del Ser. Si la historia de la civilización occidental es la historia de un Olvido progresivo del Ser, el siglo XX es el punto culminante de esta amnesia.

La crítica que desarrolla Heidegger de la modernidad, de la técnica, de la civilización de masas, no reviste para Jürgen Habermas nin-

---

[12] L. Ferry y A. Renaut, *Heidegger et les modernes*, Grasset, 1988, p. 82.

[13] M. Heidegger, «Le discours du rectorat», 27 de mayo de 1933, *Le Débat* 27 (noviembre 1983), p. 97.

guna originalidad, puesto que se contenta con retomar el repertorio de ideas recibidas de los mandarines conservadores de su generación. Habermas sitúa la deriva que lleva a la adhesión al nacional-socialismo en la teoría heideggeriana en la nueva colocación de las categorías de la ontología fundamental en 1933. El *Dasein* designaba hasta esta fecha el ser-para la muerte en su singularidad. Ahora bien, a partir de 1933 adopta una acepción colectiva: es el del pueblo unido. Abandonando así el recorrido de la razón triunfante, Heidegger toma un camino sinuoso, el de las peregrinaciones de un intervalo, de un mundo oscuro que «no va a llevar a ninguna parte». Pensamiento vagabundo para aproximarse a los caminos que llevan al país de los orígenes, al logos. Esta temática del camino que no tiene un punto de llegada terrestre, estos peregrinajes del «pastor del Ser» que es el hombre no dejan de evocarnos una variación alrededor de la teología: «Así se explica el hecho de que los teólogos fuesen los primeros en adoptar *Sein und Zeit*»[14]. Heidegger habría separado radicalmente al Ser de la realidad empírica de la misma manera que habría realizado el acabamiento de la historia.

El antihumanismo

Si bien el estructuralismo se nutre de este antihistoricismo, encuentra también en Nietzsche y Heidegger una crítica radical del humanismo que permite hacer desaparecer la figura del hombre como un castillo de arena a la orilla del mar. Volvemos a encontrar la fractura que abre Nietzsche con la muerte de Dios, que desestabiliza la idea del dominio de un hombre identificable, definible, en el corazón de la historia. Nietzsche denuncia la divinización del hombre que sustituye a la religión en la época de la Ilustración y que prosigue en este siglo XIX.

Si ya no hay Dios, no podemos referirnos a una naturaleza humana inmutable, como *aeterna veritas*, como medida de todas las cosas. Nietzsche deduce de este relativismo un nihilismo radical. El juicio moral ya no es posible: ¿en nombre de qué pretendería erigirse en norma? «Que la virtud duerma, se levantará más fresca»[15]. El juicio ético presupone una libertad de acción, un nivel de responsabilidad que el hombre no posee. No hay otro criterio que lo que el individuo juzga correcto hacer en una circunstancia específica, todo el resto no es más que la escuela de esclavización del sujeto: «La irresponsabili-

---

[14] G. Steiner, *Martin Heidegger*, Flammarion, 1981, p. 87.

[15] F. Nietzsche, *Humain, trop humain I*, cit., p. 95.

dad total del hombre, tanto en lo que se refiere a sus actos como a su ser, es el trago más amargo del conocimiento que debe beber el hombre»[16]. Nietzsche ataca el humanismo como doctrina que asigna al hombre el papel central de sujeto como ser pleno, sede de la evidencia de la conciencia de sí. Nietzsche traduce aquí la imposibilidad de apoyarse, con la muerte de Dios, en cualquier fundamento trascendental.

Esta crítica del humanismo es retomada y radicalizada por Heidegger. El hombre está aquí fundamentalmente desposeído de todo control, puesto que su realidad sólo va a aparecérsele como ocultación: «La pregunta ¿qué es el hombre? no puede ser planteada más que al preguntar por el Ser»[17]. Este cuestionamiento nos remite a la indeterminación y a lo inaccesible, a aquello cuya huella, cuyo producto, cuyo testigo, es el hombre. La eficacia de la crítica de Heidegger es subrayar el hecho de que lo propio del hombre es no tener nada propio, de ahí su capacidad para alejarse de los códigos que lo encierran en definiciones contingentes, en determinaciones particulares. La ek-sistencia precede a la esencia, es lo que especifica el hombre en su primera negación, y su vocación de universalidad.

Heidegger representa una ruptura importante respecto a la idea del hombre como dueño y señor de la naturaleza. Sartre se inspirará en ello más tarde: «El hombre, tal y como lo concibe el existencialismo, si no es definible es que no es nada»[18]. A partir de este postulado, el problema que se plantea es saber si el existencialismo es un humanismo, lo que defiende Sartre, o si lleva a una posición antihumanista, que es lo que piensa Heidegger.

Explicita su tesis en *Carta sobre el humanismo* que envía a Jean Beaufret en 1946. Aquí parte de un tajo la interpretación humanista de su pensamiento. Para Heidegger, la ek-sistencia no se ofrece al hombre a la manera del *cogito* cartesiano, que no es más que una hipótesis racionalista que hay que invertir en la fórmula «Soy, luego pienso». Pero el hombre está en una situación de alienación insuperable: «El hombre, exiliado de la verdad del Ser, da vueltas alrededor de sí mismo como *animal racional*»[19].

El ser-en-el-mundo, en lugar de asumir su posición de pastor del Ser, se ha perdido en el ser como fenómeno, pérdida que se traduce

---

[16] *Ibid.*, p. 112.

[17] M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique* [1958], Gallimard, 1967, p. 157 [ed. cast.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1992].

[18] J.-P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, Nagel, 1966, p. 22 [ed. cast.: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1992].

[19] M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* [1946], Aubier, 1983, p. 107 [ed. cast.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970].

en el siglo XX por la tecnificación del mundo, la generalización de la modernidad, el *Ge-Stell*, el hacer técnico. La suerte del hombre no depende de él en la concepción heideggeriana; no tiene margen de autonomía en sus facultades subjetivas, no puede dejar de estar atento a la voz del Ser, y a este respecto el filósofo y el poeta son presentados como los que han conseguido estar lo más cerca posible de ese ser-ahí del Ser, por otra parte presentado normalmente como un «abismo».

El Ser remite a la condición del hombre como ser-hacia la muerte, raíz primaria que vio surgir el mundo del pensamiento. Desplaza entonces el punto de vista del *cogito* cartesiano o del psicologismo. Ya no se sitúa en el plano en el que la conciencia se domina a sí misma, sino en el nivel de las condiciones de existencia del *cogito*. De ahí el reproche que dirige a Sartre de partir del *cogito*, mientras que él intenta volver a encontrar las condiciones de éste. En esta arqueología del *cogito*, el hombre se encuentra inexorablemente descentrado, sujeto a una historia de la que no es ya el sujeto, sino el objeto o el juguete.

La primacía del lenguaje

En esta búsqueda de los orígenes de lo pensable, tanto Nietzsche como Heidegger otorgan un valor privilegiado al lenguaje y al estudio de sus leyes de funcionamiento. La lengua habría perdido su pureza original, descarriada por la funcionalidad del ser como fenómeno. La búsqueda filosófica o poética pretende cubrir esta carencia para volver a encontrar el sentido del logos perdido. El ser como fenómeno oculta las condiciones que presiden su realidad. Heidegger preconiza entonces pasar por la interpretación del lenguaje que constituye el medio privilegiado de la historia del Ser: «Heidegger da al método fenomenológico el sentido de una hermenéutica ontológica»[20].

En la perspectiva heideggeriana, el campo del lenguaje será entonces el objeto de estudio privilegiado. Encontramos aquí evidentemente una base esencial de lo que va a caracterizar al estructuralismo, que levantará el vuelo al generalizar el modelo lingüístico a todo el campo del saber de las ciencias humanas. Impulso fecundo, pero que se edifica a distancia de lo que tiene que ver con el ser como fenómeno. Además, esta influencia está marcada por la ignorancia de la pragmática de Charles Sanders Peirce, así como de la filosofía lingüística de Ludwig Wittgenstein o de John L. Austin.

---

[20] J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988, p. 172.

Para Heidegger, que desconocía los avances de la pragmática, no es el hombre el que habla, sino el lenguaje, el hombre se contenta con ser hablado. De ello resulta una aproximación nominalista y una fetichización del nivel discursivo puesto que el hombre se diferencia del mundo vegetal y animal por el lenguaje; éste representa a la vez su diferencia y su carga.

De la misma manera, la crítica nietzscheana de la metafísica efectúa este descentramiento del *cogito* hacia el lenguaje presentado en su «natural» retórico. Los procedimientos metafóricos o metonímicos del lenguaje fundamentan una crítica de la verdad, imposible de alcanzar, sustituida por el laberinto infinito de las interpretaciones que no tienen valor más que en la relatividad de su lugar de enunciación: «El mundo, para nosotros, se ha vuelto infinito otra vez, en el sentido de que no podemos negarle la posibilidad de prestarse a infinidad de interpretaciones»[21]. Este nuevo campo de la interpretación debe huir de la metafísica que vuelve a magnificar la búsqueda de los orígenes, de la génesis, para establecer las continuidades y causalidades alrededor de la unidad del sujeto. Por el contrario, Nietzsche preconiza una genealogía deconstructora del sujeto para descifrar las condiciones de los sistemas de creencias a partir de lo que ocultan o inhiben. Esta deconstrucción apunta al modelo de inscripción originaria de una verdad primera, anterior a su formulación, apunta a todo absoluto que se supone que lleva consigo el ser humano.

El programa genealógico

Aquí también Nietzsche, como Heidegger, privilegia la lengua que debe ser liberada del sometimiento al imperativo de verdad: «Con sus aforismos, Nietzsche establece el retorno de los elementos censurados, inhibidos, su puesta en perspectiva»[22]. Esta genealogía nietzscheana debe desplegar otro acercamiento a la temporalidad y a la relación con la verdad. Se ofrece como oposición punto por punto a la aproximación platónica, oponiendo al recuerdo/reconocimiento el uso destructivo de la realidad; a la tradición, el uso de irrealización y disociativo de las identidades; y sustituye la historia-conocimiento por la destrucción de la verdad: «La genealogía es la historia como

---

[21] F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, 10/18, p. 374 [ed. cast.: *La Gaya Ciencia*, Madrid, Akal, 1988].

[22] J.-M. Rey, «La philosophie du monde scientifique et industriel», *Histoire de la philosophie*, F. Châtelet (dir.), Hachette, 1973, pp. 151-187 [ed. cast.: *Historia de la filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976].

carnaval concertado»[23]. La búsqueda de verdades es doblemente inaccesible. Por una parte, las verdades no son más que bandadas de metáforas, metonimias, antropomorfismos, hasta tal punto que las creemos estables, simples valores de cambio cuyo valor de uso se ha olvidado. El segundo término de la ilusión se encuentra en la ficción del *cogito*: «No hay nadie ya lo bastante inocente para plantear a la manera de Descartes el sujeto "Yo" como condición del "pienso"»[24]. El *cogito* aparece para Nietzsche como el modelo de los enunciados metafísicos, la hipostasis del sujeto ficticio cuya polisemia analiza.

La genealogía valora el espacio del signo que debe ser descrito en una revelación del discurso unitario metafísico. El sentido se encuentra detrás de la opacidad del texto, siempre negado. Es necesario entonces, tras haber deconstruido las máscaras carnavalescas, reconstruir las cadenas significantes ininterrumpidas de las interpretaciones sucesivas; estas cadenas no se presentan en su continuidad, sino al contrario, a partir de las discontinuidades, de los síntomas, de las faltas. La trayectoria genealógica privilegia el otro lado del decir, se define como un juego de desplazamientos para des-invertir, des-implicar las capas estratificadas de los signos de su contenido metafísico. Lo que pretende restituir son más las condiciones del discurso que su contenido. Este desplazamiento hacia lo discursivo es común a Heidegger y a Nietzsche.

La recuperación del programa nietzscheo-heideggeriano

La búsqueda heideggeriana del logos se une aquí con la genealogía nietzscheana, y ambas encontraron en el estructuralismo un magnífico destino. La crítica del etnocentrismo, del eurocentrismo, van a acentuarse en los años cincuenta y sesenta con la marea estructuralista, que va a retomar el paradigma crítico del nietzscheo-heideggerismo. Tras el desarrollo continuo de la razón triunfante, se ve la imagen del loco, del primitivo, del niño, como otras tantas figuras ocultadas para instituir el reino de la razón. Lévi-Strauss rehabilita el pensamiento salvaje, la infancia ya no es percibida por Piaget como el negativo de la edad adulta, sino comprendida como edad específica; Foucault describe la larga deriva de la locura hacia su encierro; en cuanto a Lacan, realiza una auténtica pulverización del Sujeto, mostrando, *a contrario* del *cogito* cartesiano, que: «Pienso allí donde no existo, luego existo allí donde no pienso».

---

[23] M. Foucault, *Hommage à Hyppolite*, PUF, 1971, p. 168.

[24] F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*, t. 1, Gallimard, pp. 79 y 141 [ed. cast.: *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2000].

La estructura intelectual de los *sixties* fue sistematizada por Luc Ferry y Alain Renaut[25], aun cuando se equivoquen en la correlación que establecen entre este pensamiento y mayo del 68. Vuelven a aparecer las orientaciones principales del nietzscheo-heideggerismo con el tema del fin de la filosofía, especialmente en el caso de Jacques Derrida que actúa para sacar al pensamiento de su cautividad. Preconiza la escritura de un puro trazo, un pensamiento «que no quiere decir nada», una pura significación liberada del significado. En segundo lugar, vuelve a aparecer el paradigma de la genealogía, es decir, la consideración de las condiciones exteriores de producción de los discursos, y ya no el contenido de éstos. En tercer lugar, la idea de verdad, que podría permitir verificar la adecuación del discurso a su contenido, pierde toda base y se disuelve al mismo tiempo que el referente, radicalmente apartado. Por último, se asiste a la historización de las categorías y al fin de toda referencia a lo universal. A esta sistemática sacada a la luz por Luc Ferry y Alain Renaut hay que añadir la desaparición del nombre del autor, de la significación de su existencia: se esfuma tras las leyes del lenguaje, respecto a las cuales no es más que un polo ejecutante de una composición que no le pertenece. Esta concepción que también ataca al sujeto, a la enunciación del discurso, lleva a una nueva aproximación al texto literario y al trabajo del crítico que debe desplazar su mirada del autor al texto como sistema cerrado.

Sin duda estos desplazamientos están en acción entre el nietzscheo-heideggerismo y el estructuralismo. Así, el antihumanismo de Heidegger y el del estructuralismo, aunque se encuentran en una posición de filiación, no son verdaderamente de la misma naturaleza. El punto de vista estructuralista remite el humanismo a una episteme del pasado, encuentra por ello una justificación epistemológica fuerte, mientras que el antihumanismo heideggeriano sigue siendo de naturaleza metafísica: «Él hipostasia al Ser a todas las dimensiones de la historia»[26]. Produce una filosofía que, más que un pensamiento del fin de la historia, es un pensamiento de la metahistoria centrado alrededor del Ser, perspectiva que no será en absoluto la del estructuralismo en sus diversos componentes.

FOUCAULT: «SOY SIMPLEMENTE NIETZSCHEANO»

La filiación nietzscheana es evidente y reivindicada como tal por Foucault: «Soy simplemente nietzscheano»[27]. Foucault escribe desde

---

[25] L. FERRY y A. RENAUT, *La Pensée 68*, Gallimard, 1985, pp. 28-36.
[26] Georges-Elia Sarfati, entrevista con el autor.
[27] M. FOUCAULT, *Les Nouvelles Littéraires*, 28 de junio de 1984.

el interior del pensamiento de Nietzsche, hasta la metáfora de la figura del hombre que se desvanece al final de *Las palabras y las cosas*. Realiza la misma deconstrucción del sujeto para sustituirlo por el proyecto de una genealogía: «Todo es ya interpretación»[28]. Escudriñador de los bajos fondos, al estilo de Nietzsche, Foucault va a exhumar a los olvidados de la historia, y a descifrar detrás del progreso de la Ilustración los avances de una sociedad de la disciplina oculta por el dominio de un discurso jurídico-político liberador. La locura fue rechazada por el propio despliegue de la razón, de una cultura occidental que vacila en pleno siglo XX. La enseñanza nietzscheana será plenamente asumida por Foucault con la disolución de la figura del hombre, captada como simple paso fugitivo entre dos modos de ser del lenguaje: «Más que la muerte de Dios, [...] lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el final de su asesino, es el estallido del rostro del hombre»[29]. Obtiene así la primacía de una filología, de un estudio discursivo, empresa anunciada por Nietzsche y ya retomada por Mallarmé.

La hermenéutica se transforma en una semiología cuando se convierte en interpretación de las interpretaciones hasta el infinito, con el signo rompiendo las amarras con el significado original. El humanismo se había edificado sobre los falsos cimientos de la falta, de la inexistencia, como forma de consuelo. La pregunta central es entonces por qué, y en qué condiciones, el hombre piensa lo que va a estar ya para siempre situado en una posición de exterioridad.

Nietzsche, a ojos de Foucault, habría representado el primer desarraigo de la antropología, cuyo hundimiento anuncia «la inminencia de la muerte del hombre»[30]. La genealogía nietzscheana inspira también un trabajo que arraiga no en la búsqueda imposible de los orígenes, sino en una actualidad, en el presente histórico. No busca captar las continuidades que anuncia nuestro mundo al enunciarlo, sino que al contrario señala las discontinuidades, los cambios de episteme. El saber histórico tiene como virtud cuestionar, quebrar las certezas, el juego consolador de los reconocimientos.

Su trabajo de arqueólogo va a llevar a Foucault a prestar una atención particular al archivo, al documento visto como monumento para dibujar las líneas de falla, señalar la singularidad de los acontecimientos separados de toda finalidad teleológica. El hecho de que Foucault haya entablado un diálogo con los historiadores, normalmente lastrado por una incomprensión mutua, y que haya privilegia-

---

[28] M. FOUCAULT, *Actes du Colloque de Royaumont: Nietzsche, Freud, Marx* [1964], Minuit, 1967, p. 189 [ed. cast.: *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1981].

[29] *Id.*, *Les Mots et les choses*, cit., pp. 396-397.

[30] *Ibid.*, p. 353.

do la historia como campo de investigación, hasta trabajar con historiadoras (Michelle Perrot, Arlette Farge), aconsejado en los últimos años de su vida por Paul Veyne, todo esto no es fortuito, sino que corresponde a la aproximación genealógica de Michel Foucault: «El genealogista necesita la historia para conjurar la quimera del origen»[31]. Sacar a la luz la heterogeneidad, deconstruir la historia, trabajar en el sentido de una factualización de la miríada de acontecimientos desaparecidos: éstas son las orientaciones de un Foucault que lleva el nietzscheísmo al campo de la historia.

Se puede ver, en menor grado, la influencia de Nietzsche en la obra de Lévi-Strauss. Es lo que percibe Jean Duvignaud, especialmente en *Tristes trópicos* y en el «finale» de *El hombre desnudo*, donde la visión global de Lévi-Strauss está impregnada de una voluntad estética cuyo origen habría que buscar en Nietzsche: «La estética emerge siempre que se elimina la historia»[32]. Así, la circularidad del estructuralismo de Lévi-Strauss, a partir de la cual los mitos se remiten los unos a los otros en una magnífica construcción lógica, remitiría al eterno retorno nietzscheano.

El apresamiento de la razón

La huella de Heidegger es aún más transparente y se extiende por todos los componentes del estructuralismo. Foucault declaró: «Heidegger siempre fue para mí el filósofo esencial»[33]. A diferencia de Nietzsche, referencia constante, Heidegger influye de manera implícita sobre las orientaciones de Foucault. Muy pronto la obra del filósofo alemán fue muy familiar para él. Su amigo Maurice Pinguet[34] cuenta su primer encuentro en Ulm con el joven Michel Foucault, oyéndolo hablar apasionadamente y con conocimiento de causa, con su voz metálica, con unos compañeros sobre las nociones de *Dasein*, de ser-para la muerte. Nada más banal para un joven normalista de 1950, momento en que el heideggerismo representaba la *koiné* de todo filósofo. Pero se ve la huella de Heidegger en la propia obra de Michel Foucault.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault retoma a propósito de Kant la expresión, típicamente heideggeriana, de «analítica de la finitud», según la cual el hombre descubre que está «siempre ya» en el mundo, y por lo tanto que es vano buscar los orígenes: «Él está, separado de

[31] M. Foucault, *Hommage à Hyppolite*, cit., p. 150.

[32] J. Duvignaud, *Le langage perdu*, cit., p. 225.

[33] M. Foucault, *Les Nouvelles Littéraires*, entrevista, 28 de junio de 1984.

[34] M. Pinguet, *Le Débat* 41 (septiembre 1986).

todo origen, ya ahí»[35]. El corte en epistemes discontinuas viene también de la herencia heideggeriana, al mismo tiempo que de la genealogía nietzscheana. Volvemos a encontrar a Heidegger también en *Historia de la locura*, donde «toda la temática de la razón que no se constituye como razón más que por exclusión es típicamente heideggeriana»[36]. *La arqueología del saber* es un debate implícito con la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. De la misma manera, la forma de ver una sociedad de la disciplina que se despliega tras la sociedad de la Ilustración en *Vigilar y castigar* corresponde al apresamiento de la razón en Heidegger, y remite por lo tanto a una visión fundamentalmente pesimista del destino occidental, evidentemente sin ninguna asimilación en cuanto a las enseñanzas que se obtienen de este diagnóstico, porque hay pocas relaciones, en el terreno de la praxis, entre el compromiso en el sentido de resistencia a los poderes de Foucault y el «compromiso» de Heidegger.

En el caso de Lévi-Strauss, la influencia de Heidegger no es directa ni se reivindica, a diferencia de Foucault. No deja de estar difusa y presente en el gran escepticismo de Lévi-Strauss respecto a la modernidad, en su crítica de la tecnificación del mundo, en la denuncia de su carácter destructor, germen del etnocidio. El cuestionamiento de la homogeneización planetaria, de la supresión de las diferencias, participa de una misma sensibilidad.

Lacan y Heidegger

La influencia de Heidegger sobre Lacan es también decisiva. Como destaca Élisabeth Roudinesco, está fascinado por el estilo de Heidegger, como toda la *intelligentsia* francesa de la posguerra. Su primer encuentro data de 1950. Pero es sobre todo el discípulo francés del pensamiento heideggeriano, Jean Beaufret, quien entra en análisis con Lacan hacia 1946. Este último tiene entonces acceso a la fuente misma de la difusión del heideggerismo en Francia, con esta fuente en su diván, y más allá, en la medida en que Jean Beaufret y Jacques Lacan establecen relaciones de amistad, facilitando la impregnación del analista del lenguaje heideggeriano.

La primera referencia a Heidegger data precisamente de este periodo: «En septiembre de 1946, en el coloquio de Bonneval, donde pronuncia su conferencia "Propos sur la causalité psychique". La alusión muestra que Lacan ha leído *La doctrina de la verdad según*

[35] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, cit., p. 343.
[36] Marcel Gauchet, entrevista con el autor.

Platón, publicado por Heidegger en 1941-1942»[37]. Luego Lacan visitará a Heidegger en Friburgo[38]. Traduce poco después el artículo *Logos*, lo revisa con Heidegger y lo publica en 1953 en el primer número de su revista, *La Psychanalyse*. Lacan rinde en esta ocasión un vibrante homenaje al filósofo: «En cuanto a la presencia aquí del señor Heidegger, es por sí sola, para todos los que saben dónde se realiza la reflexión más elevada del mundo, la garantía de que por lo menos hay una forma de leer a Freud que no es testigo de un pensamiento tan barato como repite tal partidario de la fenomenología»[39].

A pesar de este entusiasmo, es significativo que sólo traduzca las cuatro quintas partes del texto, y que corte el final donde Heidegger percibe en la escritura poética una salida al drama de la existencia humana. Para Lacan, no hay salida posible, no hay salvación, no ve ninguna mejoría del Ser. Élisabeth Roudinesco relata el primer viaje de Heidegger a Francia, que no deja de ser pintoresco en ese mes de agosto de 1955. Viene a participar en los encuentros de Cerisy-la-Salle, organizados por Jean Beaufret y Kostas Axelos. En esta ocasión, Lacan organiza en Guitrancourt una pequeña reunión en honor del ilustre invitado: «Heidegger se aloja en la Prévôté, luego va a visitar la catedral de Chartres. Lacan conduce a la velocidad de sus sesiones. Sentado delante, Heidegger no rechista, pero su esposa no deja de protestar. Sylvia transmite a Lacan sus inquietudes. Ojalá no lo hubiera hecho: el maestro corre cada vez más. A la vuelta, Heidegger permanece silencioso y las protestas de su esposa aumentan, mientras Lacan pisa el acelerador. El viaje acaba y cada uno se va a su casa»[40]. Como se puede adivinar, las relaciones hubieran podido ser más calurosas, pero lo que cuenta es el préstamo conceptual más allá de una comunicación directa difícil por el hecho de que Heidegger considera que no hay más que una auténtica lengua, el alemán, que Lacan puede traducir pero no hablar.

Lacan retoma el concepto de ek-sistencia, la idea de que el hombre está separado de toda forma de esencia. Se inspira en este distanciamiento del Ser respecto del ser como fenómeno. Cada vez que cita a Heidegger, es para utilizar el concepto de ek-sistencia así como el ser-para la muerte. La idea lacaniana según la cual la vida real no es un vida real, sino simbólica «es una idea que en Heidegger está por todas partes. Es incluso lo esencial de su filosofía»[41].

---

[37] É. Roudinesco, *Les Enjeux philosophiques des années cinquante*, Ed. Centre Georges Pompidou, 1989, p. 93.

[38] *Id.*, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 2, *op. cit.*, p. 309.

[39] J. Lacan, *La Psychanalyse I*, PUF, 1956, p. 6.

[40] É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, cit., pp. 309-310, entrevista con Sylvia Lacan.

[41] Bertrand Ogilvie, entrevista con el autor.

Esta influencia se ve fácilmente en los propios paradigmas de Lacan. No solamente se encuentra en ellos el pesimismo de base de Heidegger, el descentramiento del hombre, la deconstrucción del sujeto que se encuentra dividido, inaccesible para siempre para sí mismo, el largo camino de la pérdida, del Olvido del ser a partir del estadio estructurante del espejo, sino que se pueden observar también los préstamos del vocabulario heideggeriano. Todo lo que concierne a la relación con la Verdad, con la autenticidad, la palabra de lo lleno y lo vacío, pone de manifiesto una aproximación heideggeriana transportada al campo del psicoanálisis. Todo el comentario de la filosofía griega, de la *aletheia*, les es común. En el *Seminario sobre la carta robada*, la circularidad de la carta que remite al modelo estructuralista está al mismo tiempo sostenida por toda una temática heideggeriana de un lugar de desvelamiento de la verdad que es el lugar mismo de la carta, lugar del que falta. Hay entonces en estos comienzos de los años cincuenta una auténtica fascinación de Lacan por Heidegger, no compartida por otra parte, puesto que este último nunca se interesará por los trabajos de Lacan. No se puede decir entonces que «Lacan nunca fue heideggeriano»[42], y reducir sus préstamos a una cuestión de vocabulario, aunque efectivamente sobre el problema de la ciencia sus posiciones son antinómicas. En lo esencial, a saber, el hecho de que Heidegger haya propuesto una filosofía como lengua común para todas las ciencias humanas, existe una filiación que sobrepasa a Lacan y el lacanismo.

La impregnación heideggeriana de Derrida

Esta influencia es todavía más manifiesta con Jacques Derrida, diga lo que diga tras el «caso Farias». Considera que el epíteto de heideggeriano es una necedad que rechaza[43], al mismo tiempo que afirma que Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, nunca han sido influidos por Heidegger. Y para apoyar su tesis de la ausencia total de impregnación de heideggerismo en Francia, Jacques Derrida relata una anécdota que se remonta a los años 1967-1968. Cuando iba en coche con Foucault, le pregunta por qué nunca habla de Heidegger. Foucault le responde que es a la vez muy importante y muy difícil, fuera de su alcance.

Pero si vamos a los propios textos de Derrida, la impregnación heideggeriana es no solamente transparente, sino reivindicada como tal: «Nada de lo que intento hacer habría sido posible sin la apertura

[42] Élisabeth Roudinesco, entrevista con el autor.
[43] J. Derrida, France-Culture, 21 de marzo de 1988.

de las cuestiones heideggerianas, [...] sin la atención a lo que Heidegger llama la diferencia entre el Ser y el ser como fenómeno, la diferencia óntica-ontológica que en cierta medida sigue siendo impensada por la filosofía»[44]. Jacques Derrida sin duda no retoma servilmente el pensamiento de Heidegger, su deconstrucción ataca también los propios núcleos de este pensamiento, y como Lacan, pretende radicalizar sus tesis.

Para Derrida, el *Ereignis*, el hombre como pastor del Ser, son en Heidegger una supervivencia de un humanismo que hay que deconstruir. El punto de partida de Derrida no deja de ser el privilegio otorgado por Heidegger al lenguaje como médium del Ser, y el paso de la filosofía de la conciencia a la del lenguaje. Volvemos a encontrar la misma fascinación por el comentario a partir del cual Derrida, aunque participando de la orientación general del estructuralismo, se va a diferenciar al criticar a Claude Lévi-Strauss en *De la gramatología*, a Michel Foucault en *La escritura y la diferencia* y a Jacques Lacan en *Le Facteur de la verité*. Estas críticas, sobre las que volveremos, nos introducen en la multiplicidad de los ecos del nietzscheano-heideggerismo francés que tomó como emblema el estructuralismo para desplegar potencialidades de investigación especialmente diversas en todo el campo del saber de las ciencias humanas.

---

[44] J. Derrida, *Positions*, Minuit, 1972, p. 18 [ed. cast.: *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1976].

38

LA CRISIS DE CRECIMIENTO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Para comprender el éxito del estructuralismo, no es suficiente reconstruir el amplio contexto histórico del fenómeno, ni apuntar algunas filiaciones de orden filosófico; es necesario también evocar el estado del propio campo de las ciencias sociales, su morfología, su especificidad. Puesto que, contrariamente a lo que piensan todos los reduccionismos, hay una gran autonomía de la historia de cada disciplina, de cada ciencia, respecto a la historia que las ha producido. Se puede hablar a este nivel de una vida autónoma de los conceptos, como dijo Gilles-Gaston Granger. Las condiciones sociales de aparición y de transformación de una teoría como el estructuralismo pueden ser parcialmente iluminadas por la consideración de los roces interdisciplinares en el interior del campo de la investigación y la enseñanza, y de forma más amplia en el paisaje intelectual.

La intensa socialización de las ciencias sociales

El periodo que ve florecer la actividad estructuralista es el de un desarrollo espectacular de las ciencias sociales, y especialmente de todos los brotes nuevos que intentan hacerse un lugar en un jardín ya muy lleno. Ahora bien, estas nuevas ciencias sociales están buscando una legitimidad. Para conquistarla, van a darse una identidad basada en la ruptura, e intentar ganarse a un público intelectual creciente en estos años cincuenta y sesenta, con el fin de rodear las posiciones tradicionales establecidas. La ruptura estructuralista que se va a presentar como una revolución científica, incluyendo bajo su bandera a numerosos campos disciplinares, busca una socialización intensa para ganar la partida. He ahí el carácter indivisible de los aspectos científicos e

ideológicos en este periodo, puesto que esta socialización intensamente buscada lleva a la ideologización del discurso científico. Dejar en la sombra los componentes ideológicos para no considerar más que el método estructural es una trayectoria vana, puesto que podemos preguntarnos si «las revoluciones científicas no son justamente esta intensa socialización»[1].

Ninguna ciencia está a este respecto al abrigo de la ideologización, de la socialización, y así, la observación física fue plenamente una apuesta ideológica en la época de Copérnico y de Galileo con los conflictos teológicos que provocó, por el hecho del paso de un modelo geocéntrico a un modelo heliocéntrico. Paul Rivet vio la necesidad de esta socialización para conseguir la institucionalización de la joven etnología francesa. Nacida bajo el condicionamiento del colonialismo, la etnología caía de plano en lo ideológico, y Paul Rivet vio que podía servirse de estas condiciones para darles la vuelta, y permitir una mutación radical en la percepción de la alteridad social y cultural. De condicionada, la etnología va a convertirse en condicionante, portadora de una ética, de una política antirracista. Paul Rivet hizo entonces deliberadamente de la etnología un arma ideológica, un elemento fundamental en el debate intelectual de los años treinta, permitiendo así su institucionalización. La intensa socialización, la ideologización corresponderían entonces a la forma de ser de ciencias rearmadas en el terreno conceptual, pero desarmadas en el plano de la legitimidad institucional. Es sin duda el caso de las ciencias del signo en los años cincuenta y sesenta, y de forma mucho más espectacular que para la etnología en los años treinta, puesto que disponen entonces del apoyo de los medios, que desempeñan un papel creciente en el campo intelectual, permitiendo multiplicar las capacidades de socialización.

Los medios de comunicación se apoderaron en efecto del debate en el curso de los años sesenta para presentar sus apuestas ante el público. Incluso se pudo hablar de «asunto Dreyfus» a propósito del famoso duelo Picard/Barthes. Esta mediatización a ultranza es considerada por algunos la única realidad tangible del estructuralismo. Si nos desembarazamos del estruendo mediático «el estructuralismo ya no existe»[2]. De la misma manera que entre Descartes, Spinoza, Pascal o Hobbes, son las divergencias, las contradicciones, lo que importa, para los estructuralistas también, si bien hay puntos comunes que tienen que ver con el hecho de pensar en la misma época, las oposiciones serían más pertinentes, y tras la lectura de su homogeneidad, los

---

[1] Jean Jamin, entrevista con el autor.
[2] Bertrand Ogilvie, entrevista con el autor.

conflictos y polémicas que han agitado a estos investigadores han sido especialmente vivos. Pero este multiplicador mediático fue buscado por un deseo de difusión, de reconocimiento, de búsqueda de legitimidad erudita.

En otro intento de disociación entre el pensamiento y la ciencia de un lado y la ideología de otro, Maurice Godelier[3] realiza un distingo radical entre el método estructural, por una parte, que es el análisis pertinente, riguroso, científico, de las relaciones de parentesco, las estructuras de los mitos..., y el estructuralismo, por otra parte, que tiene que ver con lo ideológico, con declaraciones especulativas generales sobre la humanidad, sobre la sociedad, sobre los progresos del pensamiento. La disociación entre ambos es total, aunque se encuentre el método y lo ideológico combinados en los mismos investigadores: «Yo sostengo que en el análisis estructural de los mitos, el método de Claude Lévi-Strauss no implica en absoluto su estructuralismo, es él quien interrumpe su método, no porque su método sea limitado, sino porque quiere interrumpirlo por otras razones»[4]. Ciencia, ideología, socialización, aparición en los medios, el estructuralismo es a la vez todo esto, ovillo delicado de separar si no percibimos los momentos, las corrientes, las apuestas.

Los filósofos responden al desafío de las ciencias sociales

Esta pasión por el estructuralismo se corresponde entonces con una intensa socialización de las ciencias sociales, con un fenómeno de explosión tal que se transforma en auténtica política de desarrollo de las ciencias humanas desde fines de los años cincuenta. Es en 1958 cuando, a impulsos de Raymond Aron, la sociología progresa en su implantación institucional con la creación de una licenciatura en sociología. De forma más global, los actores de las ciencias sociales en plena efervescencia «no buscan el reconocimiento de los filósofos, de los que por el contrario se desmarcan con ostentación»[5]. Se puede ver a este nivel el éxito del estructuralismo como una respuesta de los filósofos al desafío lanzado por las ciencias sociales, en lo esencial salidas de la misma morada filosófica. Los filósofos, sacudidos por la competencia de disciplinas con vocación más científica, más pragmática, que realizan una articulación entre los conceptos y el campo, reaccionaron apropiándose de su programa para regenerar su posición en el campo intelectual.

---

[3] Maurice Godelier, entrevista con el autor.

[4] *Ibid.*

[5] J.-L. Fabiani, *Les Enjeux philosophiques des années cinquante*, cit., p. 125.

La filosofía conocía en esta época dos programas cuya vitalidad tendía a agotarse. El primero, el existencialismo sartriano, articulado alrededor de un sujeto constituyente del que procede todo, toda especie de sentido, sujeto trascendental, omnipotente, plenamente abstracto. Esta filosofía está en plena derrota en los años sesenta, enfrentado, como hemos visto, a los arrecifes de la historia contra los que va a chocar: «Uno de los últimos modelos del idealismo de la Universidad francesa»[6].

Los filósofos que quieran desmarcarse de este idealismo del sujeto van a encontrar en el estructuralismo el medio de reaccionar radicalmente, por el predominio de la inmovilidad de las estructuras, por el descentramiento, cuando no la extinción, del sujeto... Sartre había inaugurado un nuevo estilo de filosofía como apuesta por un debate público, lo que contribuirá mucho a su popularidad en los años de la posguerra y los años cincuenta. Pero va a ser la primera víctima de esta nueva forma de relación con un público que va a escapársele en beneficio de los estructuralistas, que utilizan contra él las mismas armas de las que se había servido para imponerse. La coyuntura, el fin de la guerra de Argelia, la liberación del compromiso, las desilusiones, van a generar un nuevo estilo de intelectual al que ya no encarna Sartre, víctima expiatoria de la relajación de la tensión.

El segundo polo de reflexión filosófica del que van a separarse los filósofos estructuralistas es la fenomenología. Sin duda, el estructuralismo puede captar en la fenomenología orientaciones que va a retomar, el privilegio concedido a las estructuras, la búsqueda del sentido, hasta el punto de que Jean Viet, autor de la primera tesis sobre el estructuralismo, percibe la fenomenología como una tendencia específica del estructuralismo[7]. Sin embargo, la fenomenología sigue siendo una filosofía de la conciencia, y se dedica esencialmente a la descripción de fenómenos. La fenomenología sigue estando, para Jacques Derrida, encerrada en la «clausura de la representación» al mantener el principio del sujeto: «las deconstrucciones han ocupado el lugar de las descripciones»[8]. El concepto de deconstrucción, que va a orientar todo el pensamiento estructuralista, fue introducido en primer lugar por Jacques Derrida para traducir la *Destruktion* de Heidegger, término que no debe tener una connotación negativa ni ser concebido como positividad: «La meta de la deconstrucción es proponer una teoría del discurso filosófico. Un programa así es manifiestamente crítico»[9].

---

6 Paul Valadier, entrevista con el autor.

7 J. Viet, *Les Méthodes structuralistes*, Mouton, 1965, p. 11.

8 V. Descombes, *Le Même et l'autre*, cit., p. 96.

9 *Ibid.*, p. 98.

Este estructuralismo filosófico, nacido de la protesta contra la fenomenología, lleva a su más alto nivel el paradigma crítico, y va a poder utilizarlo como medio de apertura y de captación respecto al campo de investigación de las ciencias sociales en auge. La mayoría de los estructuralistas provienen de la disciplina filosófica: Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Jacques Lacan, Louis Althusser, Jacques Derrida, Jean-Pierre Vernant, todos son de formación filosófica. Sin embargo, tienen en común romper con la filosofía tradicional, universitaria. Buscan algo completamente distinto. Es una generación filosófica consciente del desafío de las ciencias sociales, y que rompe con la retórica del ejercicio universitario. Para esto hay que rodear, desbordar los viejos aparatos legítimos y rutinarios de la institución para dirigirse directamente a la *intelligentsia*, escogiendo nuevos objetos de la filosofía para un enfoque específico de la actualidad, articulando el pensamiento en campos sociales, instituciones, obteniendo así un valor práctico.

Además, para estos filósofos el estructuralismo ha servido para renovar un discurso que se ha hecho más científico, que les ofrecía un alarde respecto a las ciencias humanas. Es lo que Pierre Bourdieu llama «efecto-logía»[10], que constata en el éxito de la arqueología, de la gramatología, de la semiología... Esta desinencia evoca la ambición científica de un estructuralismo especulativo, que toma cosas tanto de la lógica matemática como de la lingüística para constituir un polo erudito que se asiente en la historia de las ciencias. Foucault describe esta línea de separación que él acentúa y que trasciende toda otra forma de oposición: «Es la que separa una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto, y una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto. Por un lado, una filiación que es la de Sartre y Merleau-Ponty; y luego otra, que es la de Cavaillès, de Bachelard, de Koyré y de Canguilhem»[11].

Al apropiarse las ciencias sociales de toda una serie de cuestiones hasta entonces privilegio de una reflexión de orden filosófico, la vanguardia filosófica, bajo la bandera del estructuralismo, realiza con éxito la contraofensiva. La disciplina filosófica, abierta, renovada, llevada por su público creciente, sale vivificada de la lid, y se beneficia de un fuerte crecimiento de su personal docente[12]: el número de plazas de instituto en filosofía pasa de 905 en 1960 a 1.311 en 1965, y 1.673 en 1970. En cuanto al número de puestos docentes en la enseñanza superior, era de 124 en 1963 y es de 267 en 1967.

---

[10] P. Bourdieu, *Choses dites*, Minuit, 1987, p. 16 [ed. cast.: *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988].

[11] M. Foucault, (1977). *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (enero-marzo 1985), p. 4.

[12] L. Pinto, *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde*, L'Harmattan, 1987, p. 68.

Si bien los gurúes del estructuralismo quisieron absorber las ciencias sociales, no por ello dejaron de batirse con ellas, criticando su modelo de positividad. Los filósofos estructuralistas multiplicaron sus virulentos ataques contra las pretensiones cientificistas de las ciencias sociales. Lacan contra la psicología, Althusser contra la historia, Foucault contra los métodos de clasificación de las ciencias humanas. Se asiste a un auténtico fuego cruzado contra lo que se presenta como una impostura, la de las ciencias humanas instaladas en sus certidumbres de cientificidad. Contra ellas, los estructuralistas oponen una crítica epistemológica nutrida de Gaston Bachelard y de Georges Canguilhem.

Étienne Balibar describe bien este giro que va a llevar a las ciencias humanas depuradas por los estructuralistas a buscar su positividad a partir de los modelos y conceptos elaborados por los filósofos: «Así el texto que escribí en *Para leer El Capital* (1965) sedujo a los antropólogos y a algunos historiadores, puesto que construía un concepto de modo de producción y ellos lo encontraron operativo»[13]. El estructuralismo, al privilegiar un discurso esencialmente conceptual, teórico, y al llevar el problema hacia el corte, las fronteras, las delimitaciones de las diversas jóvenes ciencias sociales en auge, podía así preservar la primacía de una filosofía renovada. Ésta se edifica sobre la base de una «fórmula de compromiso»[14] entre, por una parte, la redefinición dinámica, crítica del humanismo, que lleva en sí una ruptura radical, científica, y, por otra parte, la preservación de la altura estatutaria de la disciplina filosófica, aunque la referencia frecuente al fin de la filosofía parece ocultar el fenómeno. Con este deseo, como destaca Louis Pinto[15], la fórmula de la arqueología en Foucault permite satisfacer la doble exigencia de proponer un discurso histórico sobre las ciencias humanas pero que sea el medio de pensarlas filosóficamente, de otra forma y mejor de lo que pueden hacerlo ellas mismas.

En este nivel, la vanguardia filosófica ha respondido plenamente al desafío de las ciencias sociales, ha favorecido además su auge en estos años sesenta, preservando a la vez el lugar más prestigioso del dispositivo para la filosofía. Sigue siendo «la disciplina de coronación», con sus posiciones en la cumbre del *cursus* de la enseñanza secundaria, y sus bastiones especialmente representativos en el papel de reproducción de las elites: las *khâgnes* y las Écoles normales supérieures. A este respecto, la filosofía habría resistido muy bien la ofen-

---

[13] Étienne Balibar, entrevista con el autor.
[14] L. Pinto, *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde*, cit., p. 78.
[15] *Ibid.*, p. 96.

siva, como atestigua la seguridad con la que Louis Althusser rechaza esas «ciencias llamadas sociales», anatema que «no puede explicarse sin hacer referencia al estado de debilidad institucional (y frecuentemente intelectual) en el que se encontraban en los años cincuenta»[16]. En este terreno, la batalla de las humanidades respecto a las ciencias sociales reproduce la lid que se entabló en la reproducción de las elites entre la ENS y la ENA, entre la elite clásica y la nueva elite técnica.

La emancipación frente a la historia

Si el estructuralismo se opone a una filosofía académica, también ataca a otra vieja disciplina, instalada, canonizada, segura de sí misma y de sus métodos: la historia. Es otro rasgo dominante del estructuralismo esta desestabilización no solamente de la historia como disciplina universitaria, sino también de la historicidad en general. Se va entonces a la guerra contra el historicismo, el contexto histórico, la búsqueda de los orígenes, la diacronía, la teleología para hacer predominar las permanencias, las invariantes, la sincronía, el texto cerrado sobre sí mismo. La escuela de los *Annales* reaccionó contra este desafío en dos tiempos, con Fernand Braudel en 1958 que preconiza la larga duración y la tripartición temporal como lenguaje común a todas las ciencias sociales bajo la batuta de la historia, y a fines de los años sesenta con la deconstrucción de la historia, la historia fragmentada, la historia antropologizada de la tercera generación de los *Annales*[17]. La crítica literaria estructuralista, la semiología, comienza a definirse al repudiar la historia. Sin duda necesitaba separarse de una historia de la literatura académica, tradicional, la del hombre y la obra, pero llevó muy lejos la negación del enfoque histórico en un deseo de formalización que la separó de todo referente psicológico o histórico.

Los historiadores, incluidos los que estaban más abiertos al diálogo con las demás ciencias sociales, no podían dejar de sentirse agredidos por el reto estructuralista. Respondieron privilegiando lo que ya era desde hacía mucho tiempo parte de su propio programa, a saber, el estudio de las estructuras económico-sociales, de los ciclos y fenómenos repetitivos, sin poder proclamarse estructuralistas, puesto que la antinomia era demasiado grande. Existe entonces una voluntad radical de emancipación respecto a la historia, llevada hasta la negación absurda de todo fundamento histórico. Fue así como Michelle Perrot,

[16] J.-L. Fabiani, *Les Enjeux philosophiques des années cinquante*, cit., p. 116.
[17] F. Dosse, *L'Histoire en miettes*, cit.

en punta del modernismo en la disciplina histórica en París VII, realizó en la época un seminario con los literatos que se convirtió en un diálogo de sordos. Michelle Perrot pensaba realizar así un avance interdisciplinar, y sin embargo tuvo, bajo los ataques contra toda referencia a cualquier contexto histórico, «el sentimiento de estar fuera de onda». En efecto, para los partidarios de la nueva crítica literaria «la propia palabra contexto repugnaba, era deshonrosa. Había que permanecer en el texto cerrado, lo que hizo el diálogo muy difícil»[18].

El antiacademicismo

Esta voluntad de pelearse con las disciplinas canonizadas, ya sea la filosofía tradicional, la historia, la psicología, se inscribe en un contexto más amplio de revuelta antiacadémica, único medio para la vanguardia filosófica o para las jóvenes ciencias del signo de hacerse un sitio en la institución. La mayoría de los partidarios del estructuralismo tenían en efecto un estatuto precario.

La innovación viene esencialmente de instituciones consideradas en la época como marginales, como la VI sección de la EPHE o incluso el Collège de France, sin duda considerado una cumbre de legitimación académica, pero al margen del aparato central de enseñanza e investigación que es la Universidad.

Las trayectorias de los estructuralistas son significativas a este respecto, puesto que se llevaron a cabo esencialmente fuera de la Universidad. Es el caso especialmente, entre otros, de Lévi-Strauss, que lo reconocía claramente: «Fue por lo tanto una carrera universitaria muy agitada cuyo rasgo más chocante es sin duda haberse desarrollado siempre fuera de la Universidad propiamente dicha»[19]. Es también el caso de Barthes, de Greimas, de Althusser, de Dumézil, de Todorov, de Lacan... Si se examina el organigrama de los cursos de la Sorbona en 1967, se comprueba con estupor que la docencia en lingüística, aparte de André Martinet, no la realiza ninguno de los investigadores que hoy son conocidos: «En 1967, no había siquiera departamento de lingüística en la Sorbona, sino un simple instituto de lingüística. [...] Cuando hice la tesis de lingüística, siendo profesor de instituto, era para irme al paro, no servía de nada»[20].

El peso de las tradiciones, el conservadurismo de la vieja Sorbona cerrada a las nuevas influencias, cubrieron con una capa de plomo la

---

18 Michelle Perrot, entrevista con el autor.
19 C. Lévi-Strauss, entrevista, *Libération*, 2 de junio de 1983.
20 Louis-Jean Calvet, entrevista con el autor.

Universidad francesa y la encerraron en el inmovilismo. Éste alimentó la revuelta, la necesaria ruptura. Las ciencias del signo, para hacerse un sitio, debían desbordar la institución, encontrar apoyos masivos y eficaces. El estructuralismo que permitía reunir a las vanguardias de las diversas disciplinas podía permitir transformar la revuelta que se incubaba en revolución.

Es en este contexto donde las referencias a Nietzsche, Marx, Saussure, van a ser operativas, auténticas armas de la crítica antiacadémica contra los defensores de la ortodoxia universitaria y mandarinal. Los estructuralistas retoman de hecho un programa más antiguo para actualizarlo y renovarlo. La voluntad de hacer aparecer en el campo de las ciencias del hombre ámbitos que obedecen a racionalidades específicas es una idea que se encuentra ya en acción en Auguste Comte.

En cuanto al otro paradigma central del estructuralismo según el cual lo que es determinante no son los elementos tomados aisladamente, sino sus relaciones objetivas sin que la conciencia interfiera en estas redes, la idea de una diferencia entre comportamiento y conciencia, esta visión de las cosas es ya la de toda la corriente durkheimiana o hegeliana.

Lo que es innovador se sitúa más en la actualización de las virtualidades de un programa que en su contenido, así como en la aceleración de la puesta en acción de estos programas, que obtienen resultados científicos tangibles.

Un programa común: la lingüística

La esperanza de renovación científica de las ciencias sociales encontró en la lingüística estructural el método, el lenguaje común capaz de imponer el cambio. La lingüística aparece entonces como el modelo para toda una serie de ciencias con ganas de formalismo. Se difunde hacia la antropología, la crítica literaria, el psicoanálisis, y renovó profundamente la forma de interrogación filosófica. Sin embargo, determinado número de ciencias sociales permanecieron en lo esencial apartadas de esta conmoción o simplemente se vieron afectadas en sus márgenes; sostenidas por su positivismo fundamental, pasaron al lado del debate. Es el caso de la psicología, que atravesó el periodo desarrollando sus sistemas de modelización, sus aparatos científicos sin problemas metafísicos. Es también en lo esencial el caso de la economía.

Los sectores más afectados por el contagio lingüístico fueron las disciplinas que se encontraban en una situación todavía precaria en el terreno institucional, o que estaban buscando una identidad, por el hecho de sus contradicciones internas entre sus pretensiones de posi-

tividad científica y su relación con lo político, como la sociología; y por último, aquellas que, como los estudios de literatura o la filosofía, estaban plenamente comprometidas en una querella entre antiguos y modernos. Esta conjunción contribuyó a debilitar las fronteras entre las disciplinas. El estructuralismo se presentó como un proyecto unificador: «Parecía necesario, a fines de los años sesenta, unificar los diversos intentos de renovación de las ciencias humanas en una única corriente, cuando no en una única disciplina, más general que la lingüística»[21]. Esta intención está clarísimamente expresada por Roland Barthes o Umberto Eco, que se ponen de acuerdo para proponer una semiología general capaz de agrupar a todas las ciencias humanas alrededor de la ciencia del signo.

La modernización se conjuga entonces con la interdisciplinariedad, puesto que es necesario violar las sacrosantas fronteras para hacer penetrar el modelo lingüístico en todo el campo de las ciencias humanas. A partir del momento en que todo tiene que ver con el lenguaje, en que todos somos lenguaje, en que el mundo es lenguaje, «entonces todo se hace intercambiable, permutable, transformable, convertible, todo»[22]. Esta interdisciplinariedad que viola el modelo humboldtiano de la Universidad donde cada disciplina ocupa su lugar con límites estrictos, provoca una verdadera pasión por todas las variantes del formalismo, por un saber inmanente a sí mismo. La palabra clave del periodo es comunicación, que, más allá de la revista del mismo nombre, evoca esta euforia interdisciplinar.

La ambición de una ciencia unitaria

Lévi-Strauss fue el primero en formular este programa unificador de las ciencias humanas desde la posguerra. Evidentemente, la constelación que elaboró gravitaba alrededor de una antropología social de la que él era el representante, y que era la única que podía llevar a buen puerto esta empresa totalizadora. Lo que a ojos de Lévi-Strauss fundamenta la vocación particular de la antropología es su capacidad para encontrarse en la intersección de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias humanas, y a este respecto la antropología «no desespera de despertarse entre las ciencias naturales en el momento del juicio final»[23].

---

21 Th. Pavel, *Le Mirage linguistique*, *op. cit.*, p. 61.

22 Georges Balandier, entrevista con el autor.

23 C. Lévi-Strauss, «Leçon inaugurale au Collège de France», 5 de enero de 1960, en *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 27.

Lévi-Strauss se inspira entonces en las ciencias naturales y exactas para tomar de ellas cierto número de modelos lógico-matemáticos o técnicos, operatorios para la construcción de su antropología. Su ambición es borrar la frontera entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas gracias al rigor científico.

Armado con su fructífero encuentro en los Estados Unidos con Jakobson durante la guerra, Lévi-Strauss concede un lugar privilegiado al modelo lingüístico en su trayectoria antropológica. En su búsqueda de las invariantes, en sus desconstrucciones paradigmáticas y sintagmáticas, retoma las enseñanzas de la fonología de Jakobson: las oposiciones binarias, las separaciones diferenciales... Con él, la lingüística habrá fecundado un campo del saber particularmente rico. Si bien Lévi-Strauss, gracias al privilegio concedido al lenguaje, a la descodificación de los signos, orienta la antropología en una dirección cultural, no abandona sin embargo su ambición de la unidad. Su búsqueda de las estructuras mentales alcanza también el terreno de lo biológico. El estatuto concedido a lo biológico en su antropología estructural es totalmente primordial, incuso aunque este campo no fue verdaderamente prospectado. El análisis estructural encuentra «su modelo en el cuerpo. Ya he señalado investigaciones muy estimulantes sobre el mecanismo de la percepción visual en diversos animales»[24]. «Los datos inmediatos de la conciencia se sitúan a medio camino, ya codificados por los órganos sensibles y por el cerebro, a la manera de un texto»[25].

La totalidad a la que aspira Lévi-Strauss, retomando así la ambición de construcción del «hecho social total» de Marcel Mauss, pretende entonces abarcar todo el campo científico y finalmente hacer de la antropología estructural *la* ciencia del hombre, federadora de ciencias convertidas en auxiliares, provista de modelos lógico-matemáticos, provista de la aportación de la fonología, dotada de un campo de investigación sin orillas que engloba con una misma mirada a las sociedades sin historia, sin escritura, con una dimensión planetaria.

El antropólogo puede entonces tener acceso al inconsciente de las prácticas sociales, puede restituir las combinatorias complejas de las reglas en vigor en todas las sociedades humanas. Se comprende que una ambición así haya supuesto un desafío importante para todas las ciencias que tenían al hombre como objeto, y que haya provocado reacciones para competir con un programa así a partir de otros lugares del saber, o al contrario, para apoyarse en esta dinámica conquistadora con el fin de ganar legitimidad. La ambición así definida

[24] C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, cit., p. 619.
[25] *Id.*, *Le Regard éloigné*, cit., p. 164.

es de la misma medida que la dificultad que experimentó la antropología en sus inicios para colocarse institucionalmente: «Es la suerte de las ciencias jóvenes, entrar difícilmente en los marcos establecidos. [...] [La antropología] tiene, si se puede decir así, los pies sobre las ciencias naturales; está adosada a las ciencias humanas; mira hacia las ciencias sociales»[26]. Si bien la antropología por sí sola no consiguió desalojar a las ciencias del hombre, el estructuralismo que tomó el relevo fue en efecto el paradigma común, a falta de ser una escuela común a toda una serie de disciplinas que actuaban en el mismo sentido de la construcción de una ciencia total unificada.

Un fenómeno franco-francés

La llamarada estructuralista fue un fenómeno esencialmente hexagonal que tuvo una proyección internacional. Las múltiples obras que ilustran el momento estructuralista han sido reunidas en el mundo anglosajón bajo la rúbrica *French Criticism.*

¿Por qué Francia ofrecía un campo más propicio que otros lugares para la eclosión y expansión de la actividad estructuralista? A este respecto se pueden emitir algunas hipótesis. En primer lugar está el peso en Francia de las humanidades, que desempeñaron un papel de bloqueo frente a la implantación de las *social sciences*, triunfantes por el contrario en las universidades americanas. En Francia, la reacción de la vanguardia filosófica frente al auge de las ciencias sociales, acaparando el programa estructuralista, permitió que predominasen las humanidades renovadas en una querella entre antiguos y modernos.

Por otra parte, la lid entre los defensores de la tradición y los del modernismo es también una característica muy francesa, y no hace más que repetir los debates de comienzos de siglo entre la «nueva» y la «vieja» Sorbona. El peso de las humanidades permite al intelectual francés, por otra parte, hablar en nombre de la humanidad, comprometerse, ponerse en situación de portavoz más allá de su competencia específica.

Hay también una tradición que se remonta en lo esencial al siglo XVIII, pero que fue ampliada en el siglo XIX con el asunto Dreyfus, y encarnada en el siglo XX por Jean-Paul Sartre. Incluso aunque el estructuralismo marque sus distancias con esta figura del intelectual comprometido, no deja de ser cierto que esta corriente va a servirse ampliamente de esta práctica que consiste en desbordar los aparatos para

[26] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., p. 395.

dirigirse directamente a los lectores, al público, para imponer sus tesis, cortocircuitar a sus iguales. En los Estados Unidos, por el contrario, el profesor de universidad es evaluado en dólares y «no tiene ningún derecho a hablar en nombre de la humanidad»[27]. En Alemania, como en los Estados Unidos, pocos universitarios se implican en un circuito mediático en el que eventualmente pudieran abrirse paso. Fue el caso del canadiense McLuhan, pero la institución universitaria se lo hizo pagar muy caro.

En Francia, por el contrario, se constata un debilitamiento de la autonomía del campo universitario, desafiado por otras instancias de consagración. Las apuestas de poder subyacentes al debate teórico del estructuralismo están representadas por la ambición nueva de las jóvenes ciencias sociales frente a la situación de monopolio de las humanidades tradicionales. Aquí también nos encontramos la especificidad francesa de una Universidad particularmente centralizada, rutinaria, vieja herencia napoleónica, sin cambios desde los años cincuenta y sesenta. El peso de las humanidades se manifiesta también por la posición central que ocupó, en la elaboración del paradigma estructuralista, una institución como la École normale supérieure de la calle Ulm, lugar de creación y de la elaboración de las revistas principales del periodo, los *Cahiers pour l'analyse* y los *Cahiers marxistes-léninistes*. Es en Ulm donde están Althusser, Derrida, Lacan...

Otro dato del periodo que excede el campo universitario es la relación que mantienen los intelectuales franceses con la historia de su país. Enseguida toman conciencia, en una Francia descolonizada y pacificada, de que ya no viven en lo que se presentaba como el faro de la humanidad desde 1789. Francia ya no es una gran potencia, sino un simple componente modesto de una Europa plural. De ahí que, como percibe claramente François Furet, el intelectual francés, «a pesar de la retórica gaullista, ya no tiene el sentimiento de hacer historia humana: esta Francia, expulsada de la historia, acepta perfectamente expulsar a la historia»[28]. Lo que confirma Jean Duvignaud, que percibe la especificidad francesa del éxito del estructuralismo como «una huida ante la historia»[29]. El recogimiento sobre el Hexágono, el mano a mano de los franceses consigo mismos provocó en los intelectuales la necesidad de montar una ideología capaz de crear una cohesión tranquilizadora, una ambición nueva: «Hay aquí la búsqueda de un orden, casi en el sentido caballeresco, iniciático, del término»[30].

---

[27] Maurice Godelier, entrevista con el autor.

[28] F. Furet, «Les intellectuels français et le structuralisme», *Preuves*, febrero de 1967, p. 6 [reimp. en: *L'Atelier de l'histoire*, *op. cit.*, p. 42].

[29] Jean Duvignaud, entrevista con el autor.

[30] *Ibid.*

A este aspecto nuevo que va a contribuir a la desestabilización radical de la historia, y por lo tanto al éxito del estructuralismo en tierras francesas, hay que añadir un elemento que, por el contrario, es muestra de la preeminencia de una tradición espiritualista antimoderna entre los intelectuales franceses. Esta tradición se ve reforzada por la dominación de una filosofía construida, si no contra la ciencia, al menos separada de ella, subordinándola, «lo que lleva a ese increíble truco en el que vemos a Althusser dando cursos de cientificidad a científicos»[31]. Marcel Gauchet encuentra en la expresión de este antimodernismo de la comunidad intelectual la vieja oposición entre el espíritu y la industria, el arte y los «horrores» de la civilización de masas, viejo tema recurrente de la historia intelectual francesa.

La otra hipótesis que permite comprender por qué Francia fue la tierra prometida del estructuralismo la propone Thomas Pavel, que privilegia como factor explicativo la lógica interna del desarrollo de la epistemología en Francia. La pasión por el estructuralismo vendría del retraso acumulado en Francia respecto a sus vecinos europeos. Francia permaneció aparte de los debates de comienzos de siglo alrededor de la problemática del lenguaje. Así, la escuela de Viena (Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Karl Popper...) fue ignorada por los franceses en los años treinta, de tal modo que en el momento del exilio de esta escuela con la llegada del nazismo, la diáspora encuentra refugio en los países anglosajones, esencialmente los Estados Unidos, significando así el distanciamiento epistemológico de Francia, y acentuándolo de hecho al ignorarla como posible tierra de asilo: «Los trabajos de Claude Lévi-Strauss, del primer Barthes, de Lacan en parte, representaron en Francia la explosión retardada –y por lo tanto más visible– del debate oculto sobre el lenguaje y la epistemología del saber»[32]. Después de Lévi-Strauss que asimila la lingüística como modelo para la edificación de una antropología estructural, los filósofos de vanguardia, separados de la corriente analítica, se precipitaron también para apoderarse del modelo lingüístico, pero sin precauciones epistemológicas, y se apropiaron de una lingüística saussuriana ya superada por los avances de la filosofía del lenguaje.

La intensidad de la vida parisina que permitió cortocircuitar las ramificaciones universitarias tradicionales de reconocimiento hizo el resto para asegurar una rápida difusión del paradigma estructuralista en el mercado cultural francés, transformando a sus defensores en estrellas mediáticas, nuevos gurúes de un público ampliado por la progresión espectacular del número de estudiantes en facultades de letras

---

31 Marcel Gauchet, entrevista con el autor.

32 Th. Pavel, *Le Mirage linguistique*, cit., p. 188.

y ciencias humanas en los años sesenta. Es entonces bajo la bandera tricolor de Francia, y sólo de Francia, como el estructuralismo va a expandirse hasta fascinar a los demás países, pero como un producto específico de la tierra francesa que se prueba por un deseo de exotismo.

ANEXO
Lista de entrevistas realizadas

Marc ABÉLÈS, antropólogo, investigador del laboratorio de antropología social, EHESS.
Alfred ADLER, antropólogo, investigador del laboratorio de antropología social, EHESS.
Michel AGLIETTA, economista, catedrático de economía en la Universidad París-X.
Jean ALLOUCH, psicoanalista, director de la revista *Littoral.*
Pierre ANSART, sociólogo, catedrático de la Universidad París-VII.
Michel ARRIVÉ, lingüista, catedrático de la Universidad París-X.
Marc AUGÉ, antropólogo, director de estudios en la EHESS, presidente de la EHESS.
Sylvain AUROUX, filósofo y lingüista, director de investigación del CNRS.
Kostas AXELOS, filósofo, antiguo redactor jefe de la revista *Arguments*, da clase en la Sorbona.
Georges BALANDIER, antropólogo, catedrático de la Sorbona, director de estudios en la EHESS.
Étienne BALIBAR, filósofo, profesor titular de la Universidad París-I.
Henri BARTOLI, economista, catedrático de la Universidad París-VIII.
Daniel BECQUEMONT, anglicista y antropólogo, catedrático de la Universidad de Lille.
Jean-Marie BENOIST, filósofo, subdirector de la cátedra de historia de la civilización moderna en el Collège de France, muerto en 1990.
Alain BOISSINOT, historiador de la literatura, profesor de letras en el preparatorio del liceo (instituto) Louis-le-Grand.
Raymond BOUDON, sociólogo, catedrático de la Universidad París-IV, director del grupo de estudio de los métodos de análisis sociológico (GEMAS).

Jacques BOUVERESSE, filósofo, catedrático de la Universidad París-I.
Claude BRÉMOND, lingüista, director de estudios en la EHESS.
Hubert BROCHIER, economista, catedrático de la Universidad París-I.
Louis-Jean CALVET, lingüista, catedrático de la Sorbona.
Jean-Claude CHEVALIER, lingüista, catedrático de la Universidad París-VII, secretario general de la revista *Langue Française*.
Jean CLAVREUL, psicoanalista.
Claude CONTÉ, psicoanalista, antiguo jefe clínico en la facultad de medicina de París.
Jean-Claude COQUET, lingüista, catedrático de la Universidad París-VIII.
Maria DARAKI, historiadora, catedrática de la Universidad París-VIII.
Jean-Toussaint DESANTI, filósofo, dio clase en la Universidad París-I y en la ENS de Saint-Cloud.
Philippe DESCOLA, antropólogo, director adjunto del laboratorio de antropología social.
Vincent DESCOMBES, filósofo, profesor en la Johns Hopkins University.
Jean-Marie DOMENACH, filósofo, antiguo director de la revista *Esprit*, creador del CREA.
Joël DOR, psicoanalista, director de la revista *Esquisses Psychanalytiques*, catedrático de la Universidad París-VII.
Daniel DORY, geógrafo, investigador del CNRS, en París-I.
Roger-Pol DROIT, filósofo, editorialista en *Le Monde*.
Jean DUBOIS, lingüista, catedrático de la Universidad París-X, revista *Langages*.
Georges DUBY, historiador, profesor del Collège de France.
Oswald DUCROT, lingüista, director de estudios de la EHESS.
Claude DUMÉZIL, psicoanalista.
Jean DUVIGNAUD, sociólogo, catedrático de la Universidad París-VII.
Roger ESTABLET, sociólogo, miembro del CERCOM (EHESS), profesor titular de la Universidad de Aix-Marseille.
François EWALD, filósofo, presidente de la asociación para el centro Michel Foucault.
Arlette FARGE, historiadora, directora de investigación en la EHESS.
Jean-Pierre FAYE, filósofo, lingüista, catedrático de la Universidad filosófica europea.
Pierre FOUGEYROLLAS, sociólogo, catedrático de la Universidad París-VII.
Françoise GADET, lingüista, catedrática de la Universidad París-X.
Gilles-Gaston GRANGER, filósofo, profesor del Collège de France.
Marcel GAUCHET, historiador, responsable de redacción en la revista *Le Débat*.
Gérard GENETTE, lingüista, semiólogo, director de estudios en la EHESS.

Jean-Christophe GODDARD, filósofo, profesor de clase preparatoria HEC.
Maurice GODELIER, antropólogo, director científico en el CNRS, director de estudios en la EHESS.
Wladimir GRANOFF, psicoanalista, médico jefe del centro médico-psicológico de Nanterre.
André GREEN, psicoanalista, antiguo director del Institut de psychanalyse de Paris.
Algirdas-Julien GREIMAS, lingüista, director de estudios emérito en la EHESS.
Marc GUILLAUME, economista, catedrático en la Universidad París-Dauphine, profesor titular en la escuela politécnica, director del IRIS.
Claude HAGÈGE, lingüista, profesor del Collège de France.
Philippe HAMON, lingüista, catedrático de la Universidad París-III.
André-Georges HAUDRICOURT, antropólogo y lingüista.
Louis HAY, historiador de la literatura, fundador del ITEM.
Paul HENRY, lingüista, investigador del CNRS.
Françoise HÉRITIER-AUGÉ, antropóloga, profesora del Collège de France, directora del laboratorio de antropología social.
Jacques HOARAU, filósofo, profesor del centro de formación de profesores de Monlignon.
Michel IZARD, antropólogo, director de investigación del CNRS, codirector de la revista *Gradhiva*.
Jean-Luc JAMARD, antropólogo, investigador del CNRS.
Jean JAMIN, antropólogo, investigador del laboratorio de etnología del Musée de l'Homme, codirector de la revista *Gradhiva*.
Julia KRISTEVA, lingüista, catedrática de la Universidad París-VII.
Bernard LAKS, lingüista, investigador del CNRS.
Jérôme LALLEMENT, economista, profesor titular de la Universidad París-I.
Jean LAPLANCHE, psicoanalista, catedrático de la Universidad París-VII, director de la revista *Psychanalyse à l'Université*.
Francine LE BRET, filósofa, profesora del liceo (instituto) Jacques-Prévert de Boulogne-Billancourt.
Serge LECLAIRE, psicoanalista.
Dominique LECOURT, filósofa, catedrática de la Universidad París-VII.
Henri LEFEBVRE, filósofo, antiguo profesor en las universidades de Estrasburgo, Nanterre, París-VIII, California.
Pierre LEGENDRE, filósofo, catedrático de la Universidad París-I.
Gennie LEMOINE, psicoanalista.
Claude LÉVI-STRAUSS, antropólogo, profesor del Collège de France.
Jacques LÉVY, geógrafo, investigador del CNRS, coimpulsor de la revista *Espaces-Temps*.

Alain LIPIETZ, economista, encargado de investigación del CNRS y el CEPREMAP.
René LOURAU, sociólogo, catedrático de la Universidad París-VIII.
Pierre MACHEREY, filósofo, profesor titular de París-I.
René MAJOR, psicoanalista, da clase en el Collège International de Philosophie, director de *Cahiers Confrontations*.
Serge MARTIN, filósofo, catedrático del liceo (instituto) de Pontoise.
André MARTINET, lingüista, profesor emérito de la Universidad René Descartes y en la IV sección de la EPHE.
Claude MEILLASSOUX, antropólogo, director de investigación del CNRS.
Charles MELMAN, psicoanalista, director de la revista *Discours Psychanalytique*.
Gérard MENDEL, psicoanalista, antiguo interno del hospital psiquiátrico del Sena.
Henri MITTERAND, lingüista, catedrático de la nueva Sorbona.
Juan-David NASIO, psicoanalista, impulsa el seminario de psicoanálisis de París.
André NICOLAÏ, economista, catedrático de la Universidad París-X.
Pierre NORA, historiador, director de estudios de la EHESS, director de la revista *Le Débat*, editor en Gallimard.
Claudine NORMAND, lingüista, catedrática de la Universidad París-X.
Bertrand OGILVIE, filósofo, profesor en la École Normale de Cergy-Pontoise.
Michelle PERROT, historiadora, catedrática de la Universidad París-VII.
Marcelin PLEYNET, escritor, antiguo secretario de la revista *Tel Quel*.
Jean POUILLON, filósofo y antropólogo, investigador del laboratorio de antropología social, EHESS.
Joëlle PROUST, filósofa, grupo de investigación sobre la cognición, CREA, CNRS.
Jacques RANCIÈRE, filósofo, docente de la Universidad París-VIII.
Alain RENAUT, filósofo, catedrático de la Universidad de Caen, fundador del Collège de Philosophie.
Olivier RENAULT D'ALLONNES, filósofo, catedrático de la Universidad París-I.
Élisabeth ROUDINESCO, escritora y psicoanalista.
Nicolas RUWET, lingüista, catedrático de la Universidad París-VIII.
Moustafa SAFOUAN, psicoanalista.
Georges-Elia SARFATI, lingüista, docente en la Universidad París-III.
Bernard SICHÈRE, filósofo, catedrático de la Universidad de Caen, antiguo miembro del equipo *Tel Quel*.
Dan SPERBER, antropólogo, investigador del CNRS.
Joseph SUMPF, sociólogo y lingüista, catedrático de la Universidad París-VIII.

Emmanuel TERRAY, antropólogo, director de estudios de la EHESS.
Tzvetan TODOROV, lingüista, semiólogo, investigador del CNRS.
Alain TOURAINE, sociólogo, director de investigación de la EHESS.
Paul VALADIER, filósofo, antiguo redactor jefe de la revista *Études*, profesor del Centre Sèvres de París.
Jean-Pierre VERNANT, helenista, profesor emérito del Collège de France.
Marc VERNET, semiólogo del cine, catedrático de la Universidad París-III.
Serge VIDERMAN, psicoanalista, doctor en medicina.
Pierre VILAR, historiador, profesor emérito de la Sorbona.
François WAHL, filósofo, editor de Le Seuil.
Marina YAGUELLO, lingüista, catedrática de la Universidad París-VII.



ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

III. Una fiebre hexagonal

El primer tomo de *la Historia del estructuralismo, El campo del signo,* reconstruye la genealogía de los diversos componentes del fenómeno hasta su apogeo: 1966. Un recorrido que muestra cómo la lingüística sirvió de modelo para todas las ciencias sociales y cómo el estructuralismo se impuso progresivamente a los ojos de numerosos intelectuales como una filosofía con vocación unitaria.

El segundo tomo, *El canto del cisne,* describe el momento de la destrucción de esta unidad estructuralista. Es un mosaico muy dispar el que surge de las numerosas fisuras aparecidas a partir de 1967. Los grandes maestros pensadores de la época marcan sus distancias, se defienden, con excepción de Claude Lévi-Strauss, de haber sido alguna vez estructuralistas.

François Dosse, gracias a una investigación minuciosa entre los autores del período, muestra hasta qué punto, tras las grandes figuras que fueron Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Lacan o Louis Althusser, es toda una generación intelectual la que se alimentó de la esperanza estructuralista. Ésta pudo, a favor del movimiento de mayo del 68, asegurar la victoria de los modernos frente a la tradición. Pero el estructuralismo vencía en el terreno institucional en el mismo momento en que era profundamente cuestionado por los retornos de la Historia y del Sujeto, hasta el punto de que el conjunto de este edificio intelectual iba a hundirse.

Este libro muestra, sin embargo, que, de una forma más subterránea, el programa ha sido asimilado en gran parte. Ya no es posible pensar en el sujeto y la historicidad sin tener en cuenta la lección estructural, que sigue siendo insuperable: la comunicación nunca es transparente por sí misma.

François Dosse, profesor de historia, titular de un doctorado de tercer ciclo en historia, es uno de los impulsores de la revista *Espaces Temps* y forma parte del consejo científico de la revista *Sciences Humaines.* Es autor de *La historia en migajas* (Valencia, 1989) y coautor de la obra colectiva *Lire Braudel* (La Découverte, 1988).

ISBN 84-460-1534-X



